

当代学术棱镜译丛

/ 媒 / 介 / 文 / 化 / 系 / 列 /

丛书主编 张一兵 副主编 周 宪 任天石

原著 = 【美】马克·波斯特

# 第 / 媒介时代



南京东南大学出版社

当代学术棱镜译丛

/ 媒 / 介 / 文 / 化 / 系 / 列 /

丛书主编 张一兵 副主编 周 宪 任天石

# 第二媒介时代

原著 = 【美】马克·波斯特

翻译 = 范静晔

南京大学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

第二媒介时代 / [美] 马克·波斯特(Poster) 著; 范静哗译.  
南京: 南京大学出版社, 2000. 9  
(当代学术核镜译丛 / 张一兵主编)

书名原文: The Second Media Age

ISBN 7-305-03537-8

I. 第... II. (美)... ②范... III. 传播媒介 研究  
R. G206.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第52476号

Copyright © Mark Poster 1995

First published in 1995 by Polity Press in association with  
Blackwell Publishers Ltd. Reprinted 1996.

Chinese language edition arranged with Polity Press Ltd. in  
association with Blackwell Publishers Ltd.

Chinese language copyright © by Nanjing University Press 1999.  
All rights reserved.

登记号 图字:10-2000-023号

书 名	第二媒介时代
作 者	[美] 马克·波斯特
译 者	范静哗
责任编辑	董 颖
原书出版	Polity Press, 1995
出版发行	南京大学出版社
电子邮件	nupress.1@public.1.ptt.js.cn
网 址	http://www.njupress.com
地 址	南京市汉口路22号(邮编 210093)
印 刷	扬中市印刷厂
开 本	850×1168 1/32 印张 7.75 字数 176 千
版 次	2001年5月第1版第2次印刷
书 号	ISBN 7-305-03537-8·C·91
定 价	16.80 元

## 《当代学术棱镜译丛》总序

自晚清曾文正创制造局,开译介西学著作风气以来,西学翻译蔚为大观。百多年前,梁启超奋力呼吁:“国家欲自强,以多译西书为本;学子欲自立,以多读西书为功。”时至今日,此种激进吁求已不再迫切,但他所言西学著述“今之所译,直九牛之一毛耳”,却仍是事实。世纪之交,面对现代化的宏业,有选择地译介国外学术著作,更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识,我们隆重推出“当代学术棱镜译丛”,在林林总总的国外学术书中遴选有价值篇什翻译出版。

王国维直言:“中西二学,盛则俱盛,衰则俱衰,风气既开,互相推助。”所言极是!今日之中国已迥异于一个世纪以前,文化间交往日趋频繁,“风气既开”无须赘言,中外学术“互相推助”更是不争的事实。当今世界,知识更新愈加迅猛,文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动,构成了这个时代的文化动脉。一方面,经济的全球化加速了文化上的交往互动;另一方面,文化的民族自觉日益高涨。于是,学术的本土化迫在眉睫。虽说“学问之事,本无中西”。(王国维)但“我们”与“他者”的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本

土化决非闭关自守,不但知己,亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语,意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》,意在透过所选篇什,折射出国外知识界的历史面貌和当代进展,并反映出选编者的理解和匠心,进而实现“他山之石可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心:其一,选目集中在国外学术界新近的发展,尽力揭橥域外学术 90 年代以来的最新趋向和热点问题;其二,不忘拾遗补缺,将一些重要的尚未译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一件崇高而又艰苦的事业,我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业,使之为中国现代化和学术本土化作出贡献。

丛书编委会  
2000 年秋于南京大学

## 致 谢

许多人士对本书提出过评论和建议,我理应在此表示感谢。批判理论研究所的同仁们一如既往,形成一个独特的学术环境,给予我直接但富有建设性的批评。数年来培养出来的彼此信任的关系,给予思想发展和讨论许多营养。我的同事、朋友 Jon Wiener 在好几章的写作中给我提出非常好的意见。Rob Kling 阅读了数章内容,提出了很宝贵的建议,并使我注意所述主题的许多新书。有几章的初稿曾在许多学校和会议上提交过,得到许多有价值的批评,我在接受之余,深表感激之情。本书的许多观点是在课堂中形成的。在我澄清论题、发掘新的文本和修正旧的假设方面,历史系以及厄湾加大批判理论强化中心的研究生常常在不知不觉中使我受益匪浅。Carol Starcevic 认真通读了许多章节,给我很大帮助。

本书某些章节的初稿首发于下列书刊中:第一、二章发表于 *Arena* 学刊(1994 年 9 月号);第三章收入 David Crowley 和 David Mitchell 编《今日传播理论》(*Communication Theory Today*) (New York: Blackwell, 1993), 第 173—192 页;第四章收入 Wolfgang Natter 编《当代民主理论与民主》

(*Contemporary Democratic Theory and Democracy*) (New York: Guilford, 1995 年待出); 第五章发表于《现代小说研究》(*Modern Fiction Studies*) 38:3 (1992), 第 567—580 页; 第六章收入 Douglas Kellner 编《波德里亚: 批评论文读本》(*Baudrillard: A Critical Reader*) (New York: Blackwell, 1994); 第七章发表于《范式》(*Paradigm*); 第八章发表于 *Zone: Incorporations* 6 (1992 年春季号), 第 436—440 页; 第九章发表于 *New German Critique* 53 (1991 年春夏号), 第 131—148 页; 第十章发表于 *Cultural Critique* 19 (1991 年秋季号), 第 217—222 页。

## 《当代学术棱镜译丛》编委会

主 编 张 一 兵

副主编 周 宪 任天石

编 委(以姓氏笔画为序)

任天石 许 钧 张一兵

张凤阳 周 宪 周晓虹

倪梁康



# 目 录

## 《当代学术棱镜译丛》总序

## 致 谢

## 上篇 理论再思考

### 第一章 社会理论与新媒介

- 面对第一媒介时代的社会批判理论 /5
- 阿多诺并非单枪匹马 /14
- 本雅明的技术文化概念 /16
- 波德里亚论媒介文化 /19
- 第二媒介时代——双向的去中心化的交流 /22

### 第二章 后现代的种种虚拟性

- 传播的“超级高速公路” /35

- 受到质疑的现实 /41
- 后现代主体 /43
- 赛博空间中的叙事 /45
- 多元文化主义与后现代媒介时代 /54

### 第三章 后现代性与多元文化主义政治 /63

### 第四章 信息方式和后现代性 /83

### 第五章 作为话语的数据库或电子化的质询

- 信息方式与数据库 /111
- 福柯的话语概念 /114
- 作为话语的全景监狱 /117
- 作为一个超级全景监狱的数据库 /120

### 第六章 批判理论与技术文化：哈贝马斯和波德里亚

- 哈贝马斯的交往理论 /138
- 波德里亚的符号交换理论 /143
- 异同与启示 /154

## 下篇 媒介

### 第七章 信息方式下的政治：斯派克·李的《做正事》

/165

### 第八章 机械身体 /191

第九章 沃坦要什么？瓦格纳《指环》中矛盾的女性主义

/199

第十章 信息方式下的战争

/225

人名索引

/231

译后记

/237



## 第一章

# 社会理论与新媒介

20 世纪见证了种种传播系统的引入,它们使信息能够从一个地点到另一地点广泛传输,起初,它们通过对信息的电子化模拟征服时空,继而则通过数字化加以征服。对于这些传播技术的政治影响,社会批判理论家们之间一直争论不休,一方(本雅明、恩森斯伯格、麦克卢汉)鼓吹其潜在的民主化倾向,而另一方(阿多诺、哈贝马斯、杰姆逊)看到的突出问题则是它们危及自由。<sup>[1]</sup>这一争论发生之时正值播放型传播模式(broadcast model of communications)盛行时期。在电影、广播和电视中,为数不多的制作者将信息传送给为数甚众的消费者。播放模式有严格的技术限制,但随着信息“高速公路”的先期介入以及卫星技术与电视、电脑和电话的结合,一种替代模式将很有可能促成一种集制作者/销售者/消费者于一体的系统

的产生。该系统将是对交往传播关系的一种全新构型,其中制作者、销售者和消费者这三个概念之间的界限将不再泾渭分明。大众媒介的第二个时代正跃入视野。在这一新旧更迭的临界点,我将回顾第一媒介时代技术、文化与政治之关系的争论,测定那些观点对于我们分析新兴的新型技术文化的构建有多大价值。由于阿多诺与本雅明有关大众文化的争论已经被一再分析,因此我将把本书有关这部分内容的讨论重点放在传播技术这一论题上。迄今为止,在很大程度上这是一个倍受忽略的题目。我将把注意力集中于如何联系这些技术来考察主体的构建、集中于身体论题以及后现代性问题。我在本章中关注的重点将是如何发展一种社会批判理论,以便能解释清楚呼之欲出的第二媒介时代普遍的文化重组。我写作本书的目的既非欢呼亦非责难这些前景,而是为了指明这些前景对于文化变革的重要性。

对社会批判理论而言,讨论媒介时存在着一个挥之不去的普遍性政治问题,即辩证法已经举步维艰。参与争论的各方都承认,现在已缺少一种可能对现状进行挑战的对立的政治力量。马克思主义理论曾赋予工人阶级以很大希望,对于某些人而言,工人阶级如今在很大程度上已经因为媒介而变得毫无政治价值,而是在最广泛的意义上成为难脱苦海的芸芸众生的一部分,融入了现代社会。对于另外一些人而言,现代社会所以能实现工人阶级的一体化,很大程度上并没有显明的政治压迫,而是通过安东尼奥·葛兰西所谓的“霸权”的操作才完成的。<sup>[2]</sup>虽说这些观点有很多共同之处,它们的区别在于如何看待大众群体:在前者看来,工人阶级已变成一群毫无生气的凡夫俗子,普遍受到媒介和通俗文化的操纵;对后者而言,主导力量已经能够确立一种现状,而抵抗却在日常生活的微观层面继续进行。前一观点代表着大多数法兰克福学派

成员的看法,而后者则是典型的法国文化研究者及米歇尔·德·塞尔特(Michel de Certeau)的立场。女性主义者与后殖民理论家们则或此或彼,各有所终。我想提出的问题是,这种争论在多大程度上是随着对技术的理解而定的呢?此争论具有播放式传播阶段的特点,而今这一发展阶段正在被一个迥然有异的构型方式所取代。

### 一、面对第一媒介时代的社会批判理论

作家兼批评家乔治·杜亚美(1884—1966,法国小说家。——译者注)把电影看作是“被奴役者的消遣,给那些愚昧无知、身心交瘁、惶惶不可终日的可怜虫们散心用的娱乐……一种既不需观众全神贯注也不要观众有多少智商的热闹场面(spectacle)……除了能给人带来有朝一日会成为好莱坞明星这一荒谬可笑的幻想外,它既不能拨弄出心中的火花也不能唤醒任何希望。”<sup>[3]</sup>杜亚美的这种看法代表了大多数知识分子对于电子媒介的普遍态度,这些刻薄言辞表明他对大众文化厌恶至极。他发现大众文化中不存在任何救赎价值,甚至在某个隐秘角落也毫无价值可言。他的这种断言将该领域整个一棍子打死,毫无节制地宣泄其毫不宽宥之情。他的这一姿态散发着积重难返的憎恶,其纯度与浓度令人诧异。当然,对电影和其他电子传播系统吹毛求疵的知识分子并非都像他这样一概加以贬斥。但是,很多人言语间还是充满了贬抑与不屑,甚至那些一直关注日常生活质量并出于政治动机而对媒介消费者抱同情态度的人也是如此;换言之,甚至连那些把人类从主导形态中解放出来的希望寄托在平民百姓的兴衰变迁中的人上也是如此。对于现代型(modernist)知识分子而言,布尔迪厄所言的文化资本或曰区分(distinction)

因个人与媒介的接触而呈逆向变化。(4)

杜亚美对电影特点的归纳所申述的是现代性时期知识分子与艺术精英们的观点,大众则被打入通俗文化这一永不超生的地狱。他所描画的凄惨图景在他自己和普通男女的口味之间划定一条分界线;在他所赏识的艺术周围设置了一个界限,而所有其他的一切(电影、广播以及电视)都被降格到毫无价值可言的下层世界,这一世界与现代性时期的商业、工业以及其他领域几乎没什么区别。总的说来,许多艺术家和知识分子对现代社会表现出普遍的鄙视,而杜亚美则把这种鄙视与媒介联系到一起。这种鄙视的一个作用便是维护高雅文化的独立与珍稀。我坚信,对于20世纪的杜亚美们而言,这种鄙视更主要的动因是深层的心理需要,他们未加深入研究便先入为主地否定媒介,这是因为媒介的某个方面威胁了他们作为知识分子的身份。我想指出的是,这一态度如今仍然在许多人中间流行,尤其在人文科学内;这种态度妨碍人们持续探讨媒介对许多人产生的巨大吸引力。我还想进而指出,在信息制作者极少而信息消费者众多的播放型模式占主导地位的那个时期,亦即我所称的第一媒介时期,存在着某种触犯知识分子作者权威感(sense of authorship)的东西,而无论所论及的文化客体具有怎样的质量,这种冒犯总是存在。第一媒介时期搅扰了现代性的自律主体。该时期的知识分子过去在很大程度上不能接受以电影、广播和电视形式传输的信息,而且依然如此。这就有碍该群体中的社会批判理论家对绝大多数人的文化中所发生的变化加以评估,特别是这种文化与政治的关系中的变化。

哪怕只对法兰克福学派的著作稍作浏览,人们便会肯定这种判断。《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung)的诸位作者对资本主义和自由主义意识形态的运作进行了条



分缕析而鞭辟入里的探讨。无论他们对现代工业组织机构和民族-国家体制的运作抱有怎样的憎恶之情,并不能妨碍他们对其运作做缜密而有效的观察;在他们描述这些活动过去所取得的他们所言的利益和代价时,在描述这些活动对启蒙规划所带来的后果时,这种憎恶之情也没有妨碍他们对其描述做出细致的区分。然而,考察媒介时,情况则并非如此。关于媒介的判断毫无锐气,沦落为攻击和谩骂。《启蒙辩证法》可说是法兰克福学派论及媒介的最好最有影响的一本著作了,而在该书中,阿多诺和霍克海默暴露出现代型知识分子对大众的文化经验反应迟钝。他们先是指出第一媒介时代主要的技术特性:“为数不多的制作中心与为数甚众分散甚广的消费之间的技术对比……”(第121页)。继而他们又指明他们探讨现代媒介下主体境遇的难处:“从电话到收音机,主体的角色就被这一步明确地区别开了。前者仍然容许用户承担主体的角色,因而是自由的。而后者的情况则是民主的:它把所有参与者都转化为听众,并且以一种极具权威的方式迫使他们全都收听完全一样的广播节目……”(第122页)。言说无孔不入,这一惊人事实便替代了言说的内容……。广播的这一内在趋势能使言说者的言辞由虚假的圣训变得绝对正确。一个建议于是变成了一道命令。(第159页)”<sup>[5]</sup>对于阿多诺和霍克海默而言,第一媒介时代的播放模式实际上就等同于法西斯主义。<sup>[6]</sup>

十年后,阿多诺撰写了一篇论述电视的文章,其结论大致相同。人们对电视的反应不是“自由”主体那种独立的、反思性的反应,而是下意识的、群众化的反应:“现代大众文化的重复性、雷同性和无处不在的特点,倾向于产生自动反应并削弱个体抵抗力量。”<sup>[7]</sup>播放系统在瞬间便能将同一信息符号广为散播,阿多诺把这种反启蒙规划的效果归咎于这种纯粹技术上的特征。在阿多诺看来,从一个稍微积极的方面来看,媒

介是日趋松散的社会中的一种凝聚力：“现代大众媒介的受众越是显得涣散，越是不善表达，大众媒介就越易于实现他们的‘一体化’”（第220页）。但是，“一体化（integration）”是加上了引号的，暗示了它的非本真性（inauthenticity），而阿多诺也以一种强烈的杜亚美般的憎恶口吻继续评论道：“当今绝大多数电视节目都旨在生产……那种自鸣得意、心智的消极被动、以及愚昧轻信，而这一切似乎正中极权主义教条的下怀，尽管这些节目肤浅的表面意义也许是反极权的。”（第222页）阿多诺除了其自以为是的权威之外别无任何经验基础可言，他的那种行为主义学者口吻也很少有人附和，但他还是匆促地用这样一句总结性陈述为他的媒介哀歌归纳出这样的结论，即媒介对大众的影响是一种万民齐喑的麻木：“影视俗套越是在文化工业的目前构制中物化和僵化，人们就越不太可能以经验的进步改造他们的先人之见。”（第229页）

也许阿多诺有关媒介的观点集中体现在1938年的一篇题为《论音乐中的拜物特性及听觉的退化》的论文中<sup>[8]</sup>，此文写于他形成文化工业（culture industry）这一观念之前很久。若说阿多诺在哲学之外还有什么专长的话，那么便是音乐，而他对当代音乐的结论实在苛刻。再没有比“个性的泯灭”更成问题的了（第276页）。在该文中，阿多诺把马克思对商品拜物教的分析延伸到音乐欣赏领域，如下例所述：“消费者的的确确崇拜他自己花在托斯卡尼尼音乐会入场券上的钱。”（第278页）如果可以用延伸到文化领域中的经典马克思主义概念来解释“音乐中的拜物特性”，那么“听觉的退化”则要求对技术决定论加以改造。阿多诺对听觉的讨论从古典音乐类型转移到流行音乐类型，他主要依赖于把收音机作为动因：“由于传播的机械性，退化的听觉因此与制作紧密相连……”（第287页）。将音乐用作或滥用作为背景音乐或“纯粹”娱乐的听

众,因为电台制作者的媒介而“注意力分散”。“拜物化”和“退化”之所以会发展到登峰造极的地步,还是因为技术的影响:“所有的拜物化听众中,电台发烧友也许是最最彻底的。他听到什么、甚至他是怎么听到的,都与他毫无干系;他只在乎他在收听节目这一事实本身……。有不计其数的电台听众出于同样的态度,热衷于反馈式收听或点播式收听……”(第293页)。于是乎,在阿多诺看来,电台败坏了音乐品位,降低了普遍文化的水准,并可能促成民主的溃败。

约翰·莫维特对此做出了回应。他争论说,当阿多诺批判听觉不专注时,他所预设的主体是印刷媒介时期的那种视觉主导型主体。莫维特的主要依据是麦克卢汉提出的媒介感觉转换论(the sensory transformation),他论证说电子媒介“重新整合”人的各种感觉,从而有效地推翻了阿多诺立论的基础。<sup>[9]</sup>按我的目的来看,莫维特论文的价值在于,它强调了阿多诺的媒介理论中未曾反映的受限制的主体型像(figure),这一点使得阿多诺在该领域发展出一套批判理论的能力大打折扣。

技术与文化的关系问题是阿多诺和霍克海默论述收音机和电视时最使社会批判理论不利的严重问题。他们还没有在一般层面上提出这一论题,就争论说技术(在此就是指收音机)自身便决定了其效果。因为电台是一种没有任何回应可能的单向传输,所以电台生产了一种命令语言。令人吃惊的是,这些人类彻底解放的鼓吹者竟然以技术决定论者的面目出现。资本主义文化如何从根本上瓦解辩证法、工人阶级又是如何从一种潜在的革命主体转变为消极被动的消费者这种坚定的政治保守力量?阿多诺和霍克海默在努力理解这些问题时绕开了文化层面,站到技术决定论一边。在他们的分析中,工人阶级或民众群体被构型为消极被动并且毫无生机,这

- 便映照了他们想要提出的批判。他们的逻辑是：(1)自第一次世界大战以来，工人阶级就一直未能成为一种政治上有效的对资本主义的否定力量；(2)“文化工业”介于生产关系与政治之间，使得辩证法丧失了理论锐气；(3)资本主义文化之所以成功，一个主要原因是电子媒介，它们将权威声音引入了日常生活。收音机上的独白成为了它们的“解围之神(*deus exmachina*，又译“机器神”。——译者注)”，这一魔法装置把自由行动者转化为被动受害者。我认为，在这一逻辑背后隐含着主体的自律/他律这一尚有疑问的二元律：在阿多诺和霍克海默看来，作为电台听众的主体如果不能进入对话，那么该主体就是不自由的。如果不用这种二元律来理解媒介交流中主体构建的过程，那么就有可能从分析中得出一种更加复杂、区分更细、悲观色彩或许较少的结论，这一结论可能会解释清楚信息接受中的文化层面、并且有可能调整电台中刻板的技术决定论。阿多诺和霍克海默并没有摆脱现代理论的逻各斯中心主体，因此他们就不能把电台的大众化受众看成非他律性的，故而将这一奴役归咎于技术。<sup>[10]</sup>

其实技术本身，哪怕是文化再生产技术，也并不一定会激发起阿多诺这样的仇视态度。例如，他有关留声机的论述就不偏不倚，对它的优点也没有视而不见。谈及留声机时，阿多诺写道：“技术不断发展的结果所具有的含混性……促成了理性发展过程目前的含混性。”<sup>[11]</sup>阿多诺承认技术介入带来了某些好处，我们必须指出，他几乎完全承认技术介入在古典音乐领域中的好处。我们还必须指出，留声机能够促成甚至强化消费者作为批判性自律主体的特征，而这些好处紧紧联系着留声机的这种能力。留声机使得音乐永久记录而不至于被遗忘，容许听者反复鉴听。<sup>[12]</sup>阿多诺对留声机唱片的技术原理了如指掌(在乙烯质地的片基上刻录音槽以模拟声波)。他

还发现密纹唱片能够让人们听完贝多芬《第三交响曲》的整个乐章而无须间断,于是他得出结论,单凭这一点密纹唱片就值得称赞。<sup>[13]</sup>不过他是到1969年才认可密纹唱片的优点,距它们的问世已经将近二十年了。托马斯·列文在一篇论证翔实文章中研究了阿多诺关于媒介的观点,他提醒人们要注意这些方面的反常现象,注意电影和电台的其他方面,并把它们视为“重新审视他(阿多诺)关于大众媒介及一般技术的观点”的基础。<sup>[14]</sup>阿多诺对大众媒介的敌意并非根深蒂固,虽说能认识到这一点令人欣慰,但是我以为,批判理论家们如果能分析阿多诺探讨技术问题时的深层局限,也许会更好,因为这些局限更有代表性,而且其影响所及无法估量。不过,这样做的目的并非是要责难阿多诺其人,也不是要贬抑其卓绝的理论才能,而是为了进一步发展批判理论的阐释力。

阿多诺所代表的这类知识分子,为了维护其自律主体的立场,对媒介文化及一般意义上的技术采取琵琶遮面般的躲闪态度。阿多诺对这种防御姿态是相当清楚的。《最低限度的道德》的导言便具有明显的反省色彩,他写道:“由于现今阶段历史运动的客观性具有压倒性力量,而这种客观性迄今为止还只是由主体的消解而组成,并未能导致一种新主体的产生,因此,个人经验必然要建立在旧主体的基础上,而这种仍然自为、已非自在的旧主体如今已受到历史性的谴责。”<sup>[15]</sup>阿多诺深陷于自律/他律的二元律中,发现现代型主体没有任何其他可能:要么主体存在着;要么主体被“消解”了,只剩下一件物体,一群毫无生气的大众,根本没剩下什么主体。在阿多诺看来,这种零度主体,这种盘旋在社会空间之上、杳渺的批评云雾之中纯粹“自为”的主体,委实是20世纪文化工业和法西斯主义这双重灾难的产物:“差异的消除因为极权主义的大合唱而被宣称成自在的目的,面对这种极

权主义大合唱,甚至一部分社会解放力量都可能暂时退回到个人领域。如果批判理论就此徘徊不前,那就不仅仅是因为良心不存了。”<sup>[16]</sup>

在这些篇章中,阿多诺认识到了主体的历史构建性,而同时却又畏葸不前。“历史契机的客观性”消除了主体,而“新主体”还未出现。尽管他并没有在此指明其过程中的具体机制,他的这些说法仍然暗示着主体是在社会条件下构建和毁灭的。我们从上文中得知,在其他地方,电台、电影等技术被阿多诺赋予了消解主体的权力。阿多诺认为战争现象便加速了这类做法。在下面这个例子中,他甚至将“经验”本身指认为战争状态下新型传播技术的伤亡:

摄影人员打头阵、战事记者英勇捐躯,对公众舆论的文明操纵和人们的健忘行为混杂一起,这些材料、宣传及评论彻底抹去战争伤痛的记忆:所有这一切都只是经验枯竭的另一种表现,是人与其命运之间的真空,而人的真实命运便存在于这一真空中。事件那坚固的物化的石膏模似乎取代了事件本身。人类在这部没有观赏者的恶魔纪录片中沦为跑龙套的角色,由于实在没什么人能在这样的银幕上说出几句台词。<sup>[17]</sup>

从这种视角来看,战争和传播技术实乃一对可恶的双簧。这令人想起电影《了不起的人》(*The Great Man*)(1957年出品)。该影片讲述的是一个全美国钟爱的媒体人物,该记者当时正在前线作战事报道,结果 he 被发现是个骗子。他利用先进的技术将其报道配上战场上的声音,而他本人却安全地躲在后方。该影片正如阿多诺一样把战争与传播技术描述为

“去人性化的”，而不像保罗·维里利奥在《战争与电影》一书中那样，把这一过程理解为一种再构型过程，而非纯粹的损失过程：“对于战场上的人来说，武器就起着眼睛的作用。因此完全可以理解，在1914年之后，空军对电影整体空间的野蛮侵袭，再加上军事技术闪电般的突飞猛进，人们陈旧的视觉同质性可说是早就被狂轰滥炸，并应该以感知领域的异质性取而代之。”<sup>[18]</sup>

社会空间中充满了人与机器的结合体，而阿多诺却没能对社会空间的这一新状况加以理论探讨。我认为他的这种无能为力，以及他对主体的自律/他律二元律的坚持，都妨碍着他对正在被媒介文化以及接受过程的能动性重新组构的主体的分析力度。为了解决他的这一难题，我在此提出两个步骤。第一，以后结构主义形式出现的语言学转向，使得理论家能够假定主体是在社会空间中组构的，而且做如此假定还不会突显该主体的现代型形式。于是，该主体就可能在不被“消解”的前提下呈现为去中心化状态、多重化状态、或者呈现为其他状态。第二，正如我在《信息方式》（*The Mode of Information*）中所述，这一阐释姿态运用到电子传播技术上便能探究现今阶段主体组构的具体模式。<sup>[19]</sup>要想对此进行充分分析，就必须对机器、对媒介所呈现的材料的质量以及个体参与者的一般文化水准不抱任何成见。这样做的目的不是要评价媒介所构建的主体的素质，而是要开创对主体形式的分析，并且要以一种能够揭示主导性的固有机制的方式进行。不要将这些机制理解为对先存主体的自律性的限制，而应该理解为对主体赖以认知的那个过程的干扰；主体通过这一过程认识到他们自身的组构性，并且认识到，如果有他者的适当介入，他们以及他们的世界还会被重新组构，其结果便是，主体的组构变成了它自身的指定目标与社会目的。

## 二、阿多诺并非单枪匹马

还值得在此稍作提及的是,杜亚美对媒介的憎恶以及阿多诺和霍克海默的媒介的技术决定论所具有的巨大影响力,已经波及到另外一些理论家。这些理论家真诚地力图克服逻各斯中心主体以及自律/他律二元律的弊端,他们采取语言学11 转向,以期能从一个不同的角度理解主体的建构。路易·阿尔都塞在他的重要论文《意识形态和意识形态国家机器》中便是如此。他在该书中这样贬抑媒介的决定性力量:“传播机器每日通过报纸、电台和电视把民族主义、沙文主义、自由主义、道德论等等按时按量硬塞给每个‘公民’”。<sup>[20]</sup>按阿尔都塞的说法,与其说媒介是技术决定论,还不如说它们是一种决定性的资产阶级意识形态的释放,而这一意识形态本身则折射出资本主义生产方式下资产阶级的立场。

于尔根·哈贝马斯在其早期论著《公共领域的结构转型》中也只是重复了阿多诺和霍克海默的结论。他写道:公众舆论的构成中,“人们所看到的经常讨论的事物,因文化工业而变得不辩自明;它们不过是媒介的宣传操纵和评论员辛辣连续的时事评论所带来的短暂结果,而消费者则浸淫在媒介中……。”<sup>[21]</sup>哈贝马斯在这里所要论证的是,18世纪以来逐渐出现的公共领域最终还是受到了电子媒介的威胁,电子媒介使公共领域的民主化潜能失去效力。

像阿多诺和霍克海默一样,哈贝马斯试图对文化领域进行理论探讨,以便理解它与政治的关系,并理解它对解放规划的诸方面影响。然而,哈贝马斯与老一代法兰克福学派成员不同,他在新近的一本论著中发展了一套文化理论或曰符号互动(symbolic interaction)理论。该理论将批判的着眼点定



位在“生活世界”中,即定位在平等的日常生活空间中,而非着眼于高雅文化的精英要素或“否定辩证法”的哲学劳作。对哈贝马斯而言,“共识”要基于所有言语情境中固有的“普遍的有效性宣称”才会实现;对于创造一个民主的公共领域,这些“有效性宣称”起着一种本体论意义上的堡垒作用。媒介延伸了而不是限制了这一潜能:“手写、印刷和电子媒介标志着意义重大的进步……借助这些手段,言语行为摆脱了语境的时空限制,并能用于多重的、未来语境中。”他继而又说,交往行动“因为20世纪发展起来的大众交流的电子媒介而又被赋予了更高的权力。”<sup>[22]</sup>

因此,这套交往行动理论在一个很重要的方面阻碍着哈贝马斯,使他不能像他的前辈知识分子那样轻而易举地将媒介打发了事。虽说哈贝马斯也像他们一样注意到了媒介中的单向言说这个问题,但他却觉察到了一种不同的可能性。 12

……诸多媒介公众群体将施加于可能交流的视域上的种种限制等级化,而同时也消除了这些限制。这两个侧面彼此难分——正是在这两者之间存在着令人矛盾的潜力。只要大众媒介单方面地在一个中心化的传播网络中规定交流的流向——从中心到周边或者自上而下,它们就会在很大程度上增强社会控制的效验。但是,挖掘这种权威潜力总是很难把握,因为交往结构本身就内置了解放潜能的抗衡力量。大众媒介能够同时将达至理解的诸多过程语境化和集中化,但只有在第一种情形中媒介才会使交流互动不必对可批判的有效性宣称作是非选择式回答(yes/no responses)。尽管这些交往呈分散而集束的状态,负责的行为者(responsible actors)也很难

保证它们不被可能的对立力量击穿。<sup>[23]</sup>

对哈贝马斯而言,媒介之所以能从彻底的权威性的技术决定论中解救出来,并非因为它们标示着逻各斯中心主体的另一种可能,而是因为它们构成了该主体另一个更加有力的翻版,这一翻版因为人们认识到技术本身包含着解放因素而被加强。媒介能把信息传播给大量观众,哈贝马斯正是在这层意义上才承认媒介的“解放潜能”的。但即便如此,他的这种承认也十分勉强,总的说来他是谴责媒介的,因为媒介不允许有效性宣称的出现,只能允许“是/非选择式回答”。对他而言,媒介肯定不是一个“理想化的言语情境”或民主的公共领域。不过,由于人类被如此有力地构建成“负责的行为者”,哪怕只是按他自己的理论,哈贝马斯也还认为人类有抵抗媒介的能力。

### 三、本雅明的技术文化概念

沃尔特·本雅明的《机械复制时代的艺术作品》(1936年)与我们所探讨的视角相去甚远。<sup>[24]</sup>首先,虽然本雅明与杜亚美、阿多诺以及其他一样是在相同的盛现代主义艺术传统下接受教育,但他却尽量不对电子媒介所散播的文化产品表现出蔑视的态度。其次,尽管启蒙规划的马克思主义式描述使他大受鼓舞,他对历史辩证法中文化介入的方式也兴趣盎然,13 但本雅明在解释林林总总的历史条件时并没有带着对普通平民的反感。第三,他也没有将主体的逻各斯中心观带到他对媒介的理解中。像阿多诺一样,本雅明充分注意到了民众抵抗霸权结构的种种力量。<sup>[25]</sup>在分析媒介在无产阶级的形成中所起的作用时,他又能避免引入自律/他律二元律。第

四,他对技术与文化的关系的处理总的说来是成功的,没有陷入技术决定论的陷阱。人们通常会在他同时代的乃至其后很长一段时间内的社会批评家论述媒介的著作中发现某些令人生疑的方面,而他的论述中却没有,这可说是本雅明该文表现出来的最主要的进步。因此,他能够从电影具体的技术和文化特质以及这些特质与政治的关系这方面入手,以这种方式探讨电影问题。<sup>[26]</sup>现在我将转而评述本雅明的论点,以便评价他的论点为第一媒介时代的大众媒介提供一种批判理论的能力。

本雅明意识到了媒介的平等主义推动力。在他看来,电影把艺术作品带给人民。媒介出现之前的艺术因其物质背景而远离日常生活,因其内在设计而疏远下层阶级。艺术作品的这种“光晕”(aura 又译“韵味”。——译者注)因艺术品经过多次复制而消失,并消散在社会空间中、甚至出现在劳动阶级的居住区。一旦艺术作品处于更接近人民的位置,其技术介入人性便以一种既平行又相反的方式促使观众远离表演,把观众的认同点从表演者身上转移到技术上。本雅明争论说,在电影中,观众站在镜头的位置上,而不是演员的位置上,这便提升了一种批判姿态。他又进一步论证说,媒介原则是这样的,即作者与观众并非处于固定不变的等级制位置,而是处于可逆的位置,这从根本上瓦解了艺术维护权威政治的主要手段之一,尽管这种维护有悖其初衷。另外,他还坚信,观看电影的集体性与同时性鼓励人们既采取批判态度又采取接受态度。最后,他认为,电影还提升了一些分析习惯,因为“所表现的内容很容易被孤立出来”,从而可以进行细致的解读。

对本雅明而言,媒介的这些特征促进了平等和解放。但是,这些特征并非只是技术本身的各个方面,而是技术在文化中得以实现的方式的各个方面。<sup>[27]</sup>例如,影片可以仅限于一

- 14 部拷贝,只在有限的地区放映。这样,它们便不会接近大众,它们可能还保留其“光晕”,事实上时至今日还有许多“艺术”影片依然如此。本雅明非常清楚,媒介本身还受到主要的社会体制尤其是资本主义的介入。他把苏联时期爱森斯坦的影片与好莱坞的影片作了一个对比,指明后者如何以其“幻想家的蔚然大观”推动了明星制。实际上,对本雅明而言,媒介潜在的民主化进展,按其实现的方式而言,完全可以逆转。在他看来,并不存在任何能够确保媒介特定政治方向的自动保证。因此,技术决定论被排除出了他的分析范围。尽管本雅明并没有明确地在他著作中就媒介问题进行理论建设,他还是能在技术与文化的中间区域阐明他的媒介观。本雅明没有让杜亚美和阿多诺的精英主义及人文主义假设充斥他的头脑,所以他对第一媒介时代的阐释比他们专业得多;他把媒介带来的自由潜能放在当前局面下各种力量的运作这个语境中加以考察。他既不把媒介作为资产阶级残渣碎砾而弃之不理,也不把媒介的到来作为乌托邦的肇始而大唱赞歌。

本雅明的这篇文章面世三十四年之后,汉斯·马格努斯·恩森斯伯格发表了《媒介理论诸要素》一文,此时正值新左派的全盛时期。该文重复了本雅明的许多主题,但也理顺了前文的矛盾与艰深之处。恩森斯伯格站在技术决定论式媒介研究的背景下,所以他所描绘的媒介形象与阿多诺所描绘的完全相反:媒介决定了一种进步的政治冲力,并构建了平等的自由主体。另外,恩森斯伯格不像阿多诺那样对流行事物深恶痛绝。在当时西方社会主义者所撰的为数不多的媒介理论文章中,他的论文可谓是一篇重要之作。该文阐述了人们过分热中于媒介社会种种新奇特点所带来的诸多问题。以下便是阐述该问题的一些例证:“电子媒介下的公开秘密……便是它们的鼓动力……媒介正在促成大众参与到社会性的以及社会

化的生产过程……媒介是……一种强大的威慑力……媒介能给资产阶级文化带来一种根本挑战,这还是第一次(着重号为引者所加)……”<sup>[28]</sup>面对媒介所开创的令人叹为观止的诸多可能,人们很容易忘记媒介对交往关系的积极介入会达到何种程度。尽管恩森斯伯格认识到了他所谓的媒介的“操纵”这一问题,但他还是很快就放弃这一难题,转而采取了表征主义态度,把媒介只看成是工具,透明地反射着它们所传递的信息。他没能把媒介看作新的语言形成(language formations),<sup>[29]</sup>以隐藏于信息发送者与接收者的意图背后的确定方式结构着主体。他也没有像本雅明那样正视媒介播放模式的技术限制这一论题。

#### 四、波德里亚论媒介文化

让·波德里亚给我目前的分析提出一个有趣的问题。他与本雅明一样洞悉媒介的文化蕴意,也同样着迷于媒介给未来社会所能带来的诸多可能。但他有时又像阿多诺一样对通俗文化甚为反感。他谈到当代文化时与阿多诺和马尔库塞语出一辙,把当代文化看作一种“诲淫诲盗”;在这种诲淫诲盗中,“我们生活中最为亲密的过程可说是媒介的取之不尽的素材来源……。”<sup>[29]</sup>《圣·芭芭拉》这种关于上流家族的实景连续剧为他提供了例证,他的那些例证往往取自美国文化,也许太过频繁了。<sup>[30]</sup>比较阿多诺和波德里亚评述美国文化诸方面的观点,就等于研究欧洲精淇独到的势利作派。然而,波德里亚毕竟不同于阿多诺,他义无反顾地紧盯荧屏,决意要揭示其所以令人沉迷的根本原因。

波德里亚认为媒介从根本上瓦解了现代社会和现代主体,媒介贬斥着表征的逻辑和自由主义/决定主义二元律,更

重要的是,媒介贬斥自由主体的型像。他写道:“如今,媒介只不过是—种奇妙无比的工具,使现实(the real)与真实(the true)以及所有的历史或政治之真(truth)全都失去稳定性……我们沉迷于媒介,失去它们便难以为继……这一结果不是因为我们渴求文化、交流和信息,而是由于媒介的操作颠倒真伪、摧毁意义。人们渴求作秀表演和拟仿(simulation)……便是对历史及政治理智的最后通牒做自发的全面抵制。”<sup>[31]</sup>在波德里亚看来,媒介将一种新型文化植入日常生活的中心,这是一种置于启蒙主义理智与非理性对立之外的新文化。例如,电视并没有将自己与理智对立。恰恰相反,电视给观众提供信息,并且在瞬息之间便使信息传遍各地,从而开启了这样一个时代,任何人只需揿按遥控器便能尽知天下事。

如果说波德里亚有时还会被播放媒介的独白性质所困扰,<sup>[32]</sup>那么他之所以在寻求言语的真实主体时拒绝这一策略,主要还是因为该策略仍然在现代的逻辑范围内。电影、电台和电视是“无回应的言语”,这一点波德里亚曾在《媒介安魂曲》中抱怨过,而阿多诺也从未忘记过这一点;但总的说来,波德里亚更感兴趣的是,媒介是以何种方式游戏着自由主义者和马克思主义者所谓的“现实(reality)”或他自己所谓的“社会(the social)”。对他而言,媒介是奇异的现象,实在不能套用现实与想象这种现代区分。媒介只生产拟形(simulations,作为拟仿的复数形式可指具体的内容或形式,在此译为“拟形”以示有别,在文中其他地方如果不指拟仿的具体内容或形式仍然译为拟仿。——译者注),并停留于这一语域:它们既创造现实的强化形式又创造现实的替代品,但却不能达及现实。虽然它们在今天甚是流行,它们仍会激发起人们对现实的渴望。于是乎,各种将现实置于虚构背景中的电视节目陆续出现,因此就有了“真实的”谋杀、“真实的”当众出丑、“信息

广告”等节目。

媒介的例证中,波德里亚最喜欢的是民意测验,尽管这并非他所期望的(第208页及以下)。像电影、电台和电视一样,民意测验将拟仿的某个层面引入日常生活。对他而言,民意测验“是一种混合体、是两种异质体系的揉合,这两种体系的数据根本不可能相互转换。一个统计的、基于信息的、拟仿性的操作体系被投映到一个传统的价值体系上,投映到一个表征、意志与舆论的体系上。”(第209页)民意测验以统计学的原则和问卷调查的方法作为构筑知识的基础。若非如此,社会中就不会有这种知识存在。在电子媒介以前,政治舆论的存在方式与民意测验的存在方式有很大区别。舆论是通过读报纸和听演讲而形成的。在大革命前的旧政体时期,法国国王要想得知一个小镇对其统治的民意,可能委派一名密使骑马到那个地方亲身了解人们的反应就可以了。尽管面对面的言语和印刷出来的报纸仍然是“中介手段”,它们并不能构筑出对现代社会的表征逻辑起瓦解和贬斥作用的种种拟形。因此,在波德里亚看来,媒介的关键特征是它们引入了一种文化原则,而这种原则不符合现代的任何形态。

波德里亚认为,媒介除了引入一种新的文化原则外,它们还给现代政治的实践和观念造成极大破坏。自由主义者和马克思主义者都认为,无论是根据天赋人权的理论还是类本质(species-being)观念,个体都具有真实的需要。这两种观点都承认个体是健全的中心化主体,主导性的结构施加的对象正是他们。解放便是指消除不应该和不必要的施加成分。自由主义者和马克思主义者如今往往只从这样的角度来理解媒介,把媒介理解为以“非理性的”广告、暴力和性对个体进行压迫和操纵的外加形式。波德里亚则与此相反,他声称“意义的系统与拟仿的系统之间没有任何关系……它们并不在判断得

以形成的意志与表征的时空中运作。”(第209页)作为分析家的他并没有解释清楚拟仿的特殊逻辑,从这层意义上看,媒介与政治的关系仍然晦涩含糊。波德里亚进一步发展其论述,认为媒介构筑了一种相对于主体政治的客体政治。在这种客体政治中,大众采取客体逻辑,以此作为一种抵抗形式。这就好像小孩采取一种极度服从、极其恭顺的策略,以此拒绝变成父母意志的顺服客体。我认为波德里亚在此太急于弥补其观点中的空白了。可以这样说,媒介引入了一种新的政治语域,但没有具体指明该语域会如何发展出一套抵抗逻辑。波德里亚认为“沉默的大多数”以客体身份进行抵抗,但我的感觉是,他的这种抵抗理论只不过是简单地逆转了现代性对主体的坚持。从这一角度看,波德里亚的理论阐释仍然囿于客体/主体二元律,并没有解释清楚作为后现代实践的媒介将如何激发出一种新政治。

## 五、第二媒介时代——双向的去中心化的交流

波德里亚的著述使我们能够从其文化传达的层面质疑播放媒介,这样我们就不会像阿多诺那样仅仅局限于探究何以单向的言语必然是法西斯式的,何以当这种言语被资本家控制时尤其如此。从波德里亚的观点可以看出,并没有人“控制”媒介的文化逻辑,他只不过将它看成是对现代实践与话语的对抗和破坏。波德里亚的著述提出了一套拟仿逻辑的框架,从而形成了向第二媒介时代的过渡。在此过渡中,播放媒介的限制将会被突破,所以媒介政治将不会以现代主义所描述的面目出现。因此,新媒介可以被看成是正在创造现代立

18 场所难以遏制的力量。

波德里亚的著述中仍然弥漫着媒介单向性这种感觉,因



而也就没有给即将出现的双向型、去中心化的媒介留有余地，如因特网就为主体构建机制的重新构筑提供了种种新的可能。不过，波德里亚倒是克服了其他大多数通俗媒介研究方法中的主要不足，即强加在通俗媒介之上的艺术自律性这一现代型观念。许多批判波德里亚的人认为，他的最大错误在于他没有把康德的或现代型审美标准施加于媒介文化。<sup>〔33〕</sup>还是阿多诺对人们面对新境遇时的懊丧做了最好的描述：“……艺术商品自身的性质正在发生变化。艺术也是商品，这并不新鲜，这一变化新就新在艺术心悦诚服地承认自身就是商品；艺术宣布放弃其自律性，并且以能够在消费品中占有一席之地而骄傲……。”<sup>〔34〕</sup>艺术承认其自身的商品地位就势必要放弃其“无目的性”。阿多诺继续写道：“近代伟大艺术品的无目的性依赖于消费市场的匿名性。”我们必须看到，无目的性的好处在于它能克服资产阶级文化的主要局限——其目的性、狭隘的功利主义、醉心效率的工具性以及非人性化的表演性。随着高雅艺术与大众文化之间的分野在后现代时期土崩瓦解，在死硬派的现代主义者看来，波德里亚接受这种新状况就把自己划入敌人的阵营。

波德里亚还在某种程度上克服了早期论述中的另一个主要难题：人与机器的关系的构型问题。自从《致命的策略》（1983年）以来，他就提出要放弃主体的逻辑而采取“客体”的逻辑。他从主体的立场转移到客体的立场，其论点多少有点模棱两可，暴露出我所称的“逆人本主义”的痕迹。反思人与机器的关系的人，如吉列·德勒兹、费列克斯·瓜塔里、唐娜·哈拉维（Donna Haraway）等，远远超越了他的这一论点。瓜塔里写道：“……当今的信息与传播机器不仅仅传送表征性内容，而且还有助于形成观点阐发的新型聚合体（*assemblages*），无论所阐发的是个人的还是集体的观点。”<sup>〔35〕</sup>这就意味着个体、社

- 会和机器的范畴将会以一种新的方式重新发挥其功能,使得人们能研究它们之间的共同层迭。于是,批判理论所面对的问题便是发展怎样的理论策略,才能擦抹人本主义主体的痕迹并避开人与非人的对立。康吉扬(Canguilhem 又译康纪莱姆)提出,“机器的构建确实可以借助某些真正意义上的生物学原则加以理解”,<sup>[36]</sup>从而跨越生命界与无生命界之间的界线。希勒尔·施瓦兹则设想以一种运动学理论打破机器与生物体之间的分野,以此对抗那种“现代型的”理解,即把当代运动看成是机器性的:“离解的、拜物的、终结虚空的”。<sup>[37]</sup>曼纽埃尔·德兰达竟然宣称旧的范畴区分已经毫无用处,而肯定一种“非有机生命”的分析法。<sup>[38]</sup>但是,对第二媒介时代的社会景观作后人本主义式理解中,瓜塔里走得最远。他采用“机器性异质交替(machinic heterogenesis)”的观点,从而实现了对人本主义立场的批判:

这种指意(signifying)阐发……并不能将其自身作为一种内在固有关系而强加给机器强度。换言之,这种指意阐发根本统揽不了那些能够构建机器的非话语性和自我阐明性叙事核心的因素。机器自动成形(autopoeisis)的不同模态最终会躲开指意中介,并拒绝服从能够描述解域化(deterritorialization)步骤的任何通用句法。<sup>[39]</sup>

一旦跳出拉康的精神分析法和各种意识哲学等人本主义策略的窠臼,机器逻辑便呈现为对“多重异在性(multiple alterity)”的阐发。“机器排序(machine orderings)”的原则必须要理解成人类社会性的承继者,而不能理解成人类的工具。

这些创见是人们对后人本主义时代人与机器的关系进行

理论概括时提出的,我们在此提及的只是它们的轮廓,这些创见是从根本上重建批判理论的基础。批判理论的这种重建应该能开辟一种途径,使人们能全新理解新型互动媒介以及抵抗这种媒介的主要方式。“物化”逻辑使批判理论局限到只是指出了机器对人类的侵入,局限到只是起着现代主义主体的守护神的作用,因此这些创建摒弃这种“物化”逻辑是很有裨益的

探讨社会景观以认识其中人机层迭的一个策略便是考察“界面”这一术语。我们暂且可以这样说,界面介于人类与机器之间,是一种膜(membrane),使相互排斥而又相互依存的两个世界彼此分离而又相连。界面的特点可能更多地是从机器的特点演化而来,如使用DOS系统的人就对其界面做如此抱怨;或者更多地从人的特点演化而来,如喜欢Apple系统的界面的人就这么说;或者相对均等。<sup>[40]</sup>早期机器的界面要么是透明的(如冰箱的界面),要么对于外行来说是完全隐蔽的(如机械工具的界面)。在诸如电脑这样的表  
20 征性机器中,界面问题尤为突出,因为人/机分野的每一边如今都开始具有其自身的现实存在;监视器屏幕的这一边是牛顿式的物理空间,而那一边则是赛博空间(cyberspace 又译网络空间)。高品质的界面容许人们毫无痕迹地穿梭于两个世界,因此有助于促成这两个世界间差异的消失,同时也改变了这两个世界之间的联系类型。界面是人类与机器之间进行协商的敏感的边界区域,同时也是一套新兴的人/机新关系的枢纽。

也许有人会对“第二媒介时代”这一术语提出异议。首先,它造成了一种还没被媒介分布证实的绝对化划分。其次,它是对上文所分析过的二元律逻辑的复制(第一媒介时代/第二媒介时代),包含着二元律逻辑的所有问题。再者,它仍然

主张应强调技术,强调对主体的构建,而没有看到接受或抵抗这一问题

上述第一个问题,即分期问题,所关注的是我的分析中的历史特性。根据马克思的观点,我认为,社会理论的作用就是联系主导性的种种形式以及自由的潜在可能,对历史事物、对变化着的事物的确定。从这层意义上看,批判理论与启蒙思想、或说与福柯所言的它的“批判精神”是密不可分的。但是分期只是一个分析上的而不是总体论上的姿态。虽说我的话语行为(discursive acts)自然会有述行的(performative,语言哲学家 John Austin 的术语,指语言是为了完成某种行为而说出的,又译“完成行为式的”。——译者注)特性,我引入“第二媒介时代”这一概念是要引起人们从修辞方面关注某些革新,并不是要在日常生活的普通领域划定分界线。早期状况自然还在延续,并且还占据优势。在下一章我将尽量具体地列出某一媒介技术的种种新属性,这样对我的抨击才会平息,我划分一个“新时代”才会有其成功之处。然而,一个历史阶段的强行推出意味着的,可能不是从一种存在状态过渡到了另一状态,而是意味着一种复杂化,意味着将一种结构与另一种结构加以迭合,意味着对同一社会空间中的不同原则进行增值处理或多重处理。阶段或时期并非彼此相继而是相互含盖,并非彼此置换而是相互补充,并非按顺序发生而是同时存在。

对前一种异议的回应引发了对第二点异议的回应。第二媒介时代这一概念确实可以看作与第一媒介时代呈二元对立;此概念把第一媒介时代置于一个新的视角下,使第一媒介时代相对或从属于第二媒介时代,这样也许会把第一媒介时代的重要性看得极低,但肯定会使它具有历史意义。有人声

21 称我们现在看来的第一媒介时代根本就算不上是一个时代,

第二媒介时代这一概念的提出使这些说法不攻自破。迄今为止,播放模式还不成为某种第一时代,它之所以被采用只是因为它是媒介能够存在的唯一可能途径,即它具有为数甚少的制作者与人数甚众的消费者。如果说第二媒介时代这一观念暗含着这种近于弑父称王的俄狄浦斯式冲突,那么从这层意义上讲,我确实引入了一种二元律。既然我是在生产一种话语,一种在现代领域内发挥作用的话语(尽管我希望它成为一种批判),那么就算我引入了一种二元律也就不足为奇或令人失望了。正如特丽莎·德·洛莱蒂斯所争辩的那样,女性主义理论的发展经历说明,想彻底逃避主导性状况的努力,其结果只会是通过其他手段再生产这些状况:女性书(*écriture féminine*)写产生了一种新型的基础主义(*foundation-alism*)。<sup>[41]</sup>关键问题是,我们在引入新术语时应该意识到二元律这一问题,不应预先阻止引入新术语,而应该使该行为具有反思作用。

第三个问题所涉及的是,如何从主体构建机制的角度看待本书分析中的相对着重点和导向。如果站在自律/他律二元律之外,避开技术决定论,那么对权力技术学的分析仍然还有另一种选择:这将使话语/实践方法与分析占有/抵抗模式的方法之间的对立趋于明显。话语/实践法标示出身份的轮廓,具有后结构主义策略的典型特点;占有/抵抗的模式则强调接受的能动性,具有伯明翰文化研究学派的典型特点。我认为这两者互为补充。至于我所称的第一媒介时代——如电视广告,我在《信息方式》中已做过如下论述:普众化(*massification*)模式并没能针对主体构建过程。人们也可以把电视广告在接受当作“读解”、二次符号化、甚至当成抵抗,对它们进行平等的研究。<sup>[42]</sup>这其中的区别在于,人们更感兴趣的是研究支配的结构还是研究行动者改变其状况的能力。对前者

的研究主要用话语/实践这种方法,对后者的研究用第二种方法更合适。而我仍然坚信(1)人类改变其环境的能力是不争之论,(2)当前的情形是人们对支配的性质以及其他替代支配的种种可能的特性具有一种认识混乱,故而(3)当务之急不是要死抱着能动性的革命特性不放,而是要着手分析当今状况,或说着手弗雷德里克·杰姆逊所谓的“认知图绘(cognitive

22 mapping)”。

## 注 释

[1] 对诸种媒介理论的探讨,另可参见 Armand Mattelart 和 Michele Mattelart《媒介理论再思考》(*Rethinking Media Theory*), James Cohen 和 Marina Urquidí 译 (Minneapolis: University of Minneapolis Press)。

[2] 这一观点的最好表述,可参见拉克洛(Ernesto Laclau)和墨菲(Chantal Mouffe)《霸权与社会主义策略》(*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*), Winston Moore 和 Paul Cammack 译(London: Verso, 1985年),尤其参见第3章。

[3] 引自《未来生活场景》(*Scènes de la vie Future*),转引自沃尔特·本雅明《启迪》(*Illuminations*)——书中《机械复制时代的技术作品》一文, Harry Zohn 译 (New York: Schocken, 1969), 第239页。

[4] 布尔迪厄,《区分》(*Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*), Richard Nice 译 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)。

[5] 阿多诺、霍克海默,《启蒙辩证法》, John Cumming 译 (New York: Continuum, 1972)。

[6] 对阿多诺与技术及大众文化之关系的另一种理解,参见弗雷德里克·杰姆逊《晚期马克思主义》(*Late Marxism, or, the Persistence of the Dialectic*) (New York: Verso, 1990) 以及马丁·杰(Martin Jay),《阿多诺》(London: Fontana, 1984)。

[7] 阿多诺,“电视与大众文化的模式”(Television and the Patterns of Mass Culture),载于《电影、电台与电视季刊》(*Quarterly of Film, Radio and Television*)第8卷(1954年),第216页。

[8] 阿多诺,“论音乐中的拜物特性及听觉的退化”(On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening),收入 Andrew Arato 和 Paul Breines 合编《法兰克福学派核心读本》(*The Essential Frankfurt School Reader*) (New York: Urizen, 1978),第270—299页。对阿多诺音乐论著更加欣赏的读解,参见爱德华·赛依德(Edward Said)《音乐述详》(*Musical Elaborations*) (New York: Columbia University Press, 1991)。

[9] 约翰·莫维特(John Mowitt),《可电子复制时代的音乐之声》(The Sound of Music in the Era of its Electric Reproducibility),收入 Richard Leppert 和 Susan McClary 合编《音乐与社会》(*Music and Society*) (New York: Cambridge University Press, 1987),第173—297页。

[10] Andreas Huyssen,“作为女人的大众文化:诸现代主义的他者”(Mass Culture as Woman: Modernisms's Other)一文对此主题进行了探讨,收入 Tania Modleski 编《娱乐研究》(*Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*) (Bloomington: Indiana University Press, 1986)第188—208页。

[11] 阿多诺,“唱针之曲线”(The Curves of the Needles),Thomas Levin 译,载于《十月》(*October*)第55期(1990年冬季号),第50页。

[12] 阿多诺,“唱片的形式”(The Form of the Phonograph Record),Thomas Levin 译,载于《十月》(*October*)第55期(1990年冬季号),第58—59页。

[13] 阿多诺,“歌剧与密纹唱片”(Opera and the Long Playing Record),Thomas Levin 译,载于《十月》(*October*)第55期(1990年冬季号),第62—66页。

[14] 托马斯·列文(Thomas Levin),“可技术复制时代的音乐”(Music in the Age of its Technological Reproducibility),载于《十月》(*October*)第55期(1990年冬季号),第47页。

[15] 阿多诺,“最低限度的道德”( *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life* ), E. Jephcott 译 (London: New Left Books, 1974), 第 15—16 页。

[16] 同上,第 18 页。

[17] 同上,第 55 页。

[18] 保罗·维里利奥 (Paul Virilio), 《战争与电影》( *War and Cinema: The Logistics of Perception* ), Patrick Camiller 译 (New York: Verso, 1989), 第 20 页。

[19] 马克·波斯特,《信息方式》( *The Mode of Information* ) (Cambridge: Polity Press; Chicago: University of Chicago Press, 1990)。

[20] 阿尔都塞,“意识形态和意识形态国家机器”( *Ideology and Ideological State Apparatus* ) (1970), 收入 Ben Brewster 译《列宁与哲学及其他论文》( *Lenin and Philosophy and Other Essays* ) (London: New Left Books, 1971), 第 146 页。

[21] 哈贝马斯,《公共领域的结构转型》( *The Structural Transformation of the Public Sphere* ), Thomas Burger 译 (Cambridge: Polity Press; Cambridge, MA: MIT Press, 1989), 第 245 页。

[22] 哈贝马斯,《交往行动理论·第二卷》( *The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* ) Thomas McCarthy 译 (Cambridge: Polity Press; Boston: Beacon Press, 1987), 第 184 页。

[23] 哈贝马斯,《交往行动理论》( *The Theory of Communicative Action* ), 第 390 页。

[24] 本雅明,“机械复制时代的艺术作品”,收入《启迪》( *Illuminations* ), Harry Zohn 译,汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt) 编 (New York: Schocken, 1969), 第 217—251 页。

[25] 阿多诺对《机械复制时代的技术作品》的批判,参见他给本雅明的信,收入 Rodney Livingstone 等编《美学与政治》( *Aesthetics and Politics* ), Ronald Taylor 等译 (London: New Left Books, 1977), 第 120—126 页。

[26] 对本雅明的优秀探讨,参见 Susan Buck-Morss《观赏辩证法》



(*The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*) (Cambridge, MIT Press, 1991), 尤其参见第 124—125 页及以下论及本雅明著述中艺术与技术之关系的论述。Buck-Morss 还说明拱顶规划 (the Arcades project) 在论述电影中的艺术与技术的关系方面以何种方式重复了本雅明《机械复制时代的技术作品》一文中的主题, 第 130 页。

[27] 有关这一理论问题, 参见 Constance Penley 和 Andrew Ross 合编《技术文化》(*Technoculture*) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991)。

[28] 恩森斯伯格 (Hans Magnus Enzensberger), “媒介理论诸要素” (Constituents of a Theory of Media), 收入《批判论文集》(*Critical Essays*) (New York: Continuum, 1982), 第 47—48, 52 页。最初发表于 1979 年《新左派评论》(*New Left Review*)。

[29] 波德里亚, “交流的狂喜” (*The Ecstasy of Communication*), 收入 Hal Foster 编《反美学》(*The Anti-Esthetic*) (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983), 第 130 页。

[30] 波德里亚, 《美国》(*Amérique*) (Paris: Grasset, 1986)。本书中, 波德里亚往往滑入一种充满戒心的欧洲游客的姿态。

[31] 马克·波斯特编《让·波德里亚文选》(Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press, 1988), 第 217 页。

[32] 波德里亚, “媒介安魂曲” (*Requiem for the Media*), 收入《符号政治经济学批判》(*For a Critique of the Political Economy of the Sign*), Charles Levin 译 (St Louis: Telos Press, 1981), 第 169 页及以下。

[33] 例如, 可参见 Andrea Huyssen “作为女人的大众文化: 诸现代主义的他者” (*Mass Culture as Woman: Modernisms's Other*), 收入 Tania Modleski 编《娱乐研究》(*Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*) (Bloomington: Indiana University Press, 1986) 第 188—208 页; 以及凯尔纳 (Douglas Kellner), 《让·波德里亚: 从马克思主义到后现代主义及更远》(*Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*) (Cambridge: Polity Press; Stanford: Stanford University Press, 1989), 第 214 页及以下。

[34] 《启蒙辩证法》, 第 157 页。

[35] 瓜塔里(Félix Guattari),“政体、通途、主体”(Regimes, Pathways, Subjects), Brian Massumi 译,收入 Jonathan Crary 和 Sanford Kwinter 合编 *Zone 6: Incorporations* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992),第 18 页。另可参见唐娜·哈拉维(Donna Haraway)“恶魔的承诺”(The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others),收入 Lawrence Grossberg 等编《文化研究》(*Cultural Studies*) (New York: Routledge, 1992),第 295—337 页。

[36] 康吉扬(Georges Canguilhem),“机器与生物体”(Machine and Organism), Mark Cohen 和 Randall Cherry 译,收入 *Incorporations*,第 45 页。

[37] 希勒尔·施瓦兹(Hillel Schwartz),“转矩:新动觉学”(Torque: The New Kinaesthetic),收入《社团》(*Incorporations*),第 104 页。

[38] 曼纽埃尔·德兰达(Manuel DeLanda),“非有机生命”(Nonorganic Life),收入《社团》(*Incorporations*),第 129—167 页。

[39] 瓜塔里(Félix Guattari),“机器性异质突变”(Machinic Heterogenesis), James Creech 译,收入 Verena Conley 编《技术再思考》(*Rethinking Technologies*) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991),第 16 页。

[40] 关于界面主题有一篇引人入胜的论文,参见 Brenda Laurel《作为剧场的电脑》(*Computers as Theatre*) (New York: Addison-Wesley, 1991)。

[41] 德·洛莱蒂斯(Teresa de Lauretis),《性别的技术》(*Technologies of Gender*) (Bloomington: Indiana University Press, 1987)。

[42] 例如,可参见 John Hartley《电视学:电视研究》(*Teleology: Studies in Television*) (London: Routledge, 1992)。

## 第二章

# 后现代的种种虚拟性

在 21 世纪的前夜,有关生活的一般状态,存在着两种颇具新意的讨论:其一关注某种可能的“后现代”文化甚至“后现代”社会;其二关注传播系统中面宽量大的变化。现存社会被描画成具有结构局限或根本缺陷,而后现代文化常常被呈现为现存社会的另一种可能。新的传播系统往往被呈示为一把钥匙,有望打开通往一种更美好的生活或更平等的社会的大门。人们讨论后现代文化时,在很大程度上都集中于即将出现的新型个体身份或新型主体立场;在我们的回瞻中,现代个体对理性和自律的要求可能显得狭隘,而这种新型个体身份或主体立场将能摒弃这种狭隘的视野。在围绕新型传播系统的论述中,人们更关注信息交换中明显增强的技术性,以及这种优势反作用于已经存在的个体和机构的方式。本章的目的是

要把上文提及的两种讨论放到一起并加以对照,以便使各自的优劣势能彼此促进,各自的缺陷能得以揭示和摒弃。我的论点是,要想批判性地理解新型传播系统,就必然要对后现代性所鼓励的主体类型进行评价,而人们对后现代性的有效阐发必须包括对该主体与新的传播技术之间的关系的详细阐述。最后,我将联系信息方式时代的后现代主体,对多元文化主义这一论题进行探讨。

- 23 信息内部交换“效率”的增加能够产生一些新的投资渠道,并提高工作领域以及休闲和消费新领域的生产率,但我坚信,技术革新中最关键的不仅是这种效率的增加,而是身份构建方式以及文化中更广泛而全面的变化。如果容许我从历史角度做一个类比便是:技术发达社会如今所处的历史关头,与中世纪封建社会发展史中城市商业文化的兴起极为相似。在中世纪当时的情形中,商品交换实践要求人们有新的举止言谈方式,<sup>[1]</sup>这些新方式与贵族的荣誉准则大相径庭。贵族的荣誉准则产生于在面对面的交际情境中,基于对他人言语的信任和相互依赖的等级制约束。商人有时要与距离很远的陌生人交易,因此便需要书面文件保证口头承诺,甚至在面对面时也要保持“两臂距离”,以便留有一定“空间”给对方计算自己的利润。于是渐渐地,一种新的商人身份就被构建了,构建的途径肯定非常间接迂回;在这种新身份下,连贯稳定的个性感赖以立足的是个人独立自主的认知能力。于是,现代社会的文化基础开始产生,这种基础最终还得依赖印刷媒介,才能促进和散播这些城市性的身份形式。

在20世纪,电子媒介也在促成一种同样深刻的文化身份的转型。为了开发个性的新构型(configurations),电话、电台、电影、电视、电脑以及由它们整合而成的“多媒介”,对文字、声音和图像进行重新构型。如果说现代社会所强化的个

体是理性的、自律的、中心化的和稳定的(法律上的“理智的人”、代议制民主社会中受过教育的市民、资本主义制度下善于算计的“经济人”、公共教育制度中按分数评定等级的学生),那么也许一个后现代社会正在产生,该社会所培育的身份形式与现代性中的身份形式将存在差异、甚至对立。而电子传播技术则显著提高了后现代的这些可能性。我们将会看到,有关这些技术的探讨所错过的恰恰是对这一关键层面的分析,往往把技术当作已经形成的个体用来强化其优势或劣势的手段。<sup>[2]</sup>

### 一、传播的“超级高速公路”

人们可以从纯技术的角度考察媒介,以它们传递信息单元的能力对媒介进行评价,从某种程度上说这是可行的。于是人们所要问的问题便是:能有多少信息会以多么少的噪音按何种速度跨越多远的距离传递到多少地点?直到20世纪80年代,技术局限还限制着媒介这些方面的能力。用2400波特率的调制解调器在现行电话线上(一对绞合铜线)传递一幅高质量的图像大约要十分钟,用9600波特率的调制解调器则需两分钟。在这样的规格下,通过电话线发送“实时的”“移动”图像是不可能的。因而第一电子媒介时代的最大局限是,图像只能通过电波或同轴电缆从少数发送中心传输给大批接收者。直到20世纪80年代末,媒介高速公路上还存在着一种“经济学上的”匮乏性(scarcity,或译“稀缺性”。——译者注),这种匮乏性不假思索地鼓励对图像传输进行资本主义或民族-国家式的剥削,并证明这种剥削的合理性。图像发送者必须靠一个固定的频率或构建(同轴的)有线网络,才能建立起自己的信息通道,因此图像分配器必然应该很少。有一

点我们应该在此提一下,这一技术经济学同样适用于信息生产过程。

有些批判理论家在电台、电影和电视传播能力的增强中看到了民主的潜力,例如本雅明、恩森斯伯格以及麦克卢汉。<sup>[3]</sup>虽说这种观点有一定真知灼见,但在第一媒介时代,倒是电话才是更加具有革命性传播潜能的实践模式。电话的去中心化特质,电话使任何发话人能够和任何受话人交换观点,正是这些特性才使电话与其他大媒介得以区分。任何人都能“生产”信息并发送给该系统中的任何另外一个人,而在发达工业社会中几乎每个人都在使用这一系统。无论是赞赏还是贬抑电话的人都早已认识到电话的这些独特性质。

在刚刚过去的这些年,惟一能与电话的民主结构相媲美的技术是因特网(互联网),这是一个由政府资助的集电子邮件、数据库和一般通讯于一体的系统。<sup>[4]</sup>直到20世纪90代,甚至连这种设施在很大程度上也还只局限于政府、教育及研究机构,以及一些连接上来提供私人服务的私有工业及个人(例如Compuserve和Prodigy)。在前几年中,因特网大行其道,至20世纪90年代中期,全球用户已猛增至三千万之多。<sup>[5]</sup>但是由于因特网及其部分环节与电话线相连,难免有其固有的技术限制。不过,20世纪80年代末及90年代初的技术革新已经在大幅度降低早期的这些技术限制。如今对声音、文本及图像的数字编码,用光纤电缆替代铜线,对数字编码的图像的直接传输,以及由此而来的对这种信息的压缩,无线传输频率的范围大幅度拓宽,转接技术的革新,以及其他方面的大量进展,所有这一切已经拓展可传递信息的数量和种类,以至于文化领域中的质变(套用恩格斯辩证法中的说法)可能即将到来。

正在构筑的信息超级高速公路将促使传播流量大大增

加。电话电报公司估计本来最多有六十个左右的单向音视频通道,而今可以容纳五百个有限双向频道。但是这样的计算远非意义所在。信息传输能力(无论是连线还是非连线的)都将大大增加,以至网络中任何一点上任何类型的信息(音频、视频或文本)都有可能传输到其他任何一个或多个点上,并且这种传输是在“实时”中完成的;换句话说,其传输速度之快可使接收者以每秒起码二十四帧图像的速度看到或录下信息,而且还伴有二十到两万赫兹的音频频率。“超级信息高速公路”这一比喻只不过涉及信息传播的速度,并没有考虑到因特网上各种各样的网络空间,种种聚会处、工作区、电子咖啡屋等空间中大量传输着各种图像及文字,以至这些空间已变成交往关系的场所。需要提出的问题是:这种技术变化是否会刺激一种新媒介的出现,使这种新媒介与我们目前已有媒介之间的差异大到足以保证我们可以做出第二电子媒介时代这种分期?果若如此,又该如何理解这一变化?

现在正在形成一种探讨新传播技术的话语,这种话语在很大程度上受到现代性视野的限制。信息超级高速公路的重要性如今已被广泛认可,无论专业刊物(如 *Wired* 和 *Mondo 2000*)还是一般刊物(如 *Time*、*Forbes* 和 *The Nation*)上都有相关文章发表。论述新技术的文章,有的赞不绝口,有的小心翼翼,有的怀疑有加,应有尽有。非力普·埃尔默·德威特为《时代》(*Time*)撰文时预言:“把电视节目送到你家的那些开关,同样也可以被用来把录像从你家送到另外的任何地方——这就为录像电话铺平了道路……同样这一系统也可以使任何人都能用摄录机把录像传送到世界各地……”<sup>[6]</sup>这种新媒介系统的关键并不仅仅是上文提及的技术进步,而是现有传播技术的融合。埃尔默·德威特继续写道:“……新技术将迫使电视、电信、电脑、电子消费品、出版和信息服务融合成一个

单独的互动式信息工业”(第 52—53 页)。其他评论家则强调非连线技术的前景。乔治·古尔德在为《福布斯》(Forbes)撰文时预言该系统将广为传播:“……新型微缩元件将用一种以多种非连线区域网构成的系统代替大型模拟主机那一成不变的结构……这些广泛的弱电台(取代了基于“长而强”的播放媒介)可以同时处理声音、数据甚至图像……该系统将实现电脑革命的前景,就像频谱放大仪一样……[新系统将]一劳永逸地消除频谱匮乏的概念……”<sup>[7]</sup>无论将来的传播媒介使用的是连线技术还是非连线技术,或者是两者的某种组合,都将出现一幅深层转型的图景。

面对这一庞大的新技术的组合、旧技术的整合、新工业的创立以及旧工业的扩展,评论家们没有错过它们的政治蕴意。戴维·博利耶在 *Tikkun* 杂志中强调,为了公众的利益,应该有一套新政策来管理和控制第二媒介时代。克林顿总统和戈尔副总统已经注意到了这一问题,他们不仅强调人们需要广泛进入信息超级高速公路,而且也指出他们将乐于使这方面的新进展为人们的利益动机提供安全保障。对他们而言,最关键的主要问题是与其他国家(可以理解为特指日本)相比之下美国的实力以及有关工业的健康发展这个问题。博利耶所关注的问题范围更广,例如强化社群生活、维系家庭、以及激活民主过程等。<sup>[8]</sup>在此,我想指出,博利耶完全是在现代的社会机构框架下理解新媒介。在他看来,“信息超级高速公路”是一个透明的工具,只会产生种种新的效率,但就其本身而言却不会改变什么。对于我们习以为常的机构,如家庭、社群、国家,媒介不是增加其好处,就是减损其好处。

如果说博利耶给面对第二媒介时代的政治所提出的议题呈自由主义或左翼自由主义色彩,那么 Lotus 1-2-3 的前开



发人米歇尔·卡珀尔的阐释就激进得多了。他对信息超级高速公路的理解比博利耶更透彻,卡珀尔认为,因为信息超级高速公路开创了许多新的言说发生地(loi),所以它就从性质上提供了新的政治机会:“……关键的政治问题是‘谁控制着开关?’人们有两个极端的选择。对于何时、为何、从何人那里得到何种信息以及寄送何人,用户们的控制可能只是间接或有限的。这就是当今的播放模式,它似乎是消费主义、被动、愚蠢以及平庸的温床。或者,对于何时、为何、与何人交换何种信息,用户们能进行非中心化的、分散的、直接的控制。这便是当今的因特网模式,它似乎是批判性思维、主动、民主以及质量的园地。如今,我们已有选择的机会。”<sup>[9]</sup>卡珀尔对新媒介的阐释又回到了恩森斯伯格的观点:对媒介的控制,如果是社会主义式的或激进民主式的,则导致更高度的自由、启蒙和理性;如果是资本主义式的或中央集权式的,则导致压迫、被动、非理性。卡珀尔对信息超级高速公路的解读依然囿于现代性的二元律。他根本就没有设想过自我的新型文化形成,或者根本就没认为有此可能。虽说博利耶和卡珀尔所提出的政治问题确实具有意义,并且将辩论水准远远提高到现有形态之上,但他们仍然局限于人所熟知的现代性图景下的探讨方式。

还要人们予以关注的是,因特网对于民族-国家的命运以及全球社群的发展所具有的政治意蕴。因特网上,英语的使用占绝对优势,这暗含着美国权力的延伸,这就好像只有美国的电子邮件地址不需国别码一样。因特网将美国用户标准化了。但这却是一个远为复杂的论题。在新加坡,英语是一个中立的“他者”,用来促成互存敌意的种族群体间的对话。当然,使用中存在着范围甚广的不平等现象,这样,因特网的民主结构就变成了——一种对贫穷人民更加不公的场合。甚至在英

语高使用率的国家中,富有的男性白人用户也并非能力均等。然而,技术有时传播得还是很快的,因特网相对说来也还便宜。在这一问题上,只有从基层群众进行政治动员才会保证大家广泛进入。<sup>[10]</sup>

从某些方面看,因特网从根本上瓦解了民主国家的区域性:网络空间中的音讯不容易被牛顿式的空间所限制,这使边界变得无效。1994年初,在对一件包括强奸和分尸在内的多项谋杀案 Teale-Homolka 案进行审判时,加拿大政府无法实行信息封锁,因为美国的用户网(Usenet)所贴内容在加拿大也能看到,<sup>[11]</sup>如果一个国家将某些交往行为规定为非法行为,那么各国就得协调彼此的法律,以便对抗这些非法行为,这样各国神圣不可侵犯的“主权”就要受到质疑。面对因特网的紊乱无序,各国政府手忙脚乱,纷纷出台各种监控一切音讯的计划,例如美国政府想以一个“限制芯片”来实施其对加密技术的垄断,又如中央情报局坚持要在信息超级高速公路的结构中建立监视机制。<sup>[12]</sup>面对全球化的传播网络,民族-国家手足无措。技术已经走到了公然蔑视现代政府权力特性这一步。

信息的复制和传布如今不费吹灰之力;民族-国家为此焦虑不安,伤透了脑筋,而现代经济组织、各大公司也完全一样。网上声音录制被音乐工业巨头所抵制,网上图像录制被好莱坞所抵制,而调制解调器则被电话工业巨头所抵制。当信息摆脱了物质包装,几乎不受任何限制就在网络空间移动且倍增时,产权概念就受到了挑战。我们的工业舵手们的回应很荒谬,他们炮制出新的“知识产权法”,公然与传输和撒播技术的进展倒行逆施。文字与图像以光速穿梭,其繁殖之快令人类难以驾驭,按德勒兹和瓜塔里的术语说,它们不是按树型方式(arborially)繁殖,如在中心化的工厂中那样,而是按根型方

式(rhizomically)在任何一个非中心化地点繁殖。于是,资本主义所面临的问题便是如何遏制文字与图像、如何把它们纳入专名(proper names)与逻各斯的统辖之下。如果这还不足以使维护现代产权观念的人望而却步,第一修正案议题也同样岌岌可危。例如,谁“拥有”因特网公告牌上文本的产权并对这些文本负有责任呢,是作者、系统操作员、还是参与的公众?言说的自由是否能延伸到网络空间,就像延伸到印刷媒介一样?这种交往世界与面对面的言说以及印刷媒介的世界有着截然不同的外部特征,那么该世界中的损失是否容易评价、相应的惩罚是否容易执行?针对迥异的现代性语境下发展起来的机构、法律和习惯,因特网上的交流还提出了除上述之外的其他许多根本问题。

## 二、受到质疑的现实

在我们转向第二媒介时代的文化阐释这一论题之前,<sup>29</sup>有必要先考察虚拟现实这种更加新异的技术。在电脑行话中,“虚拟”这一术语指接近于替代作用的情境。例如,虚拟记忆意味着将硬盘中的一部分另辟它用,在此情形中就是随机存储器。“虚拟现实”是一个更加危险的术语,因为它所暗示的是,现实可能是多重的或者可呈现为许多形式。<sup>[13]</sup>这一说法与“实时”很接近,“实时”概念产生于音频录制领域;在该领域中,拼接式多轨录音、多速录音促成了与钟面时间或现象学上的时间不同的“他类时间(other times)”。在此情形中,对“时间”的正常感觉或惯常感觉必须由修矫器保存为“实的”。而修矫器的使用又一次仅仅把人们的注意力引向钟面时间的非“现实性”、非唯一性、无实体性以及无根基性。“虚拟现实”和“实时”这些术语证实了

第二媒介时代构建拟仿文化(simulational culture)的力量很大。媒介对文化的介入程度变得如此强烈,以至于被介入事物甚至连假装未受影响都不可能。媒介往往会改变其所探讨事物,改变了原本(originals)与指称性之间的同一性,从这一意义上讲,文化越发具有拟仿性。在第二媒介时代,“现实”变成多重的了。

虚拟现实是一个由电脑生成的“场所”,参与者通过“防护镜”“观看”这一场所,但该场所也回应着参与者的刺激。一个参与者可以在盖房子之前先到为他(她)设计的房子里走一走,感觉一下。或者,他(她)可以“走”进一个“博物馆”或一座“城市”,而其中的绘画或街道也是电脑生成的。当他(她)这样走的时候,其位置随着他(她)实际所走的位置而变化,并非固定于一个预定好的电脑程序或“电影”。此外,同时经历同一个虚拟现实的人可能不止一个,而所有人的“动作”又都影响着这个“空间”。再者,这些人可以通过调制解调器从相距甚远的不同地点与电脑相连而进行信息交流,并不一定要在同一个物理位置。在虚拟现实中做进一步“行动”与“旧现实”中的行动可就不大一样了:例如,由于泥土的物质限制不适用于虚拟现实,人们便能够飞过墙壁或步行穿越墙壁。虽说虚拟现实程序还处于摇篮时期,但它们确已证实技术对现实的“复制”越来越甚。但是,“复制”(如果可以用“复制”这个术语的话)导致了另一种可能:虚拟现实是人们虚幻的想象之物,与真实的现实终究有所区别,这些想象之物激发游戏与发现,30 构成了想象的一个新层次。虚拟现实将人置于另类世界“之内”,从而把文字的想象性和电影或录像的想象性向前推进一步。拟仿实践直接摆弄现实,它所处的位置就永远地改变了自我身份赖以形成的条件。

虚拟现实的一些过渡形式已经被用在因特网上了。多

用户域(MUDs)无疑会沿着这个方向发展下去。有些网上会议中,参与者在一种新中世纪式的冒险游戏中担任不同角色。虽然所玩游戏是文字性的,也就是说,动作是打成句子的,该游戏中的地点、人物和物体之间的互动既复杂又连续;从这层意义上讲,此游戏具有很强的“视觉性”。由多用户域演变而来的 LambdaMOO 是一个数据库,包含着参与者为强化它的现实感而“建造”的“物体”。结果,游戏玩家就创造了一个准虚拟现实。更有甚者,每个玩家都接受一个虚构角色,这一角色可能与他们的实际性别不同,而这一性别还能在游戏过程中改变,这就从根本上质疑了主导文化中性别系统固定不变的二元律。起码在这种虚构游戏过程中,人们在与他人交流的同时可以探索种种想象出来的主体位置。在 LambdaMOO 中,有一个人的一系列暴力“强奸”行为在参与者中引发危机,他们为此专门开会讨论应如何惩罚作案者,如何更好地界定网上会议的社群空间的性质。这事也提醒那些把网络空间描绘成乌托邦的人还得小心一点:当我们进入这一新领域时,现代性的创伤生来就与我们同在,在某些情形中甚至已经恶化。话说回来,在多用户域中,新的文化空间的各种构成方式都在发挥作用。有一个玩家争论说,连续参与这种游戏会产生一种置身于日常现实与虚构之间某个地方的感觉。<sup>[4]</sup>于是,像因特网和模拟现实这样的新媒介所产生的效果是,人们在社会中所遇到的“现实”种类增多。

### 三、后现代主体

信息超级高速公路以及虚拟现实是丰富现有消费文化形式的传播媒介。但是,在许多关键方面,它们与——或说可能

- 31 与——我们所熟知的大众媒介或“文化工业”相去甚远。我之所以说“可能与”是因为这两种技术都没有被完全构建为文化实践；它们是新兴的传播系统，其特征还有待人们从某种终结永恒性角度加以详细说明。人们对这些技术得以现实化的方式给予了某种政治关怀，本章的一个目的便是要指出这种政治关怀的重要性。信息超级高速公路和虚拟现实的技术特性已经够清楚的了，足以引起人们注意到它们促成新的文化形成的潜能。可以设想得到的是，信息超级高速公路将会像播放系统一样受到限制。果若如此，“第二媒介时代”这一术语的合理性将无法证实。但是，去中心化的传播系统的潜能很大，肯定值得我们注意。

在通讯传播技术的安装与撒播历史中，有些事例很能说明问题。卡洛琳·马文指出，从电话的初始时期看，它决不可能变成后来那样普遍的去中心化的网络。电话公司很乐于将电话机的使用范围限制于注册用户。当时的公司并不理解电话的普及所蕴含的社会或政治的重要意义，公司的主要兴趣是它所提供的服务能带来多大的收益。另外还有一个值得提出来考察一番的例子，即第一次世界大战前一段时期布达佩斯的一家电话机构 Telefon Himondó。匈牙利人把电话作为一个广播系统使用，并印发节目时间表。他们还把电话技术的撒播严格限制在统治阶级中。如今每个人都可以打电话给任何其他人，而这种普遍存在的网络当时的构成过程却是在一个复杂而多层次的历史环节中产生的；其中，技术、经济结构、政治制度、政治文化以及人口大众都各自承担着互动性角色。<sup>[15]</sup>无疑将会有一段同样复杂的历史伴随着信息超级高速公路和虚拟现实的建立。

在《信息方式》一书中，我已论证，电子传播构建主体的方式与构建现代主要机构的方式不同。模式化实践(patterned

practices)促成的主体身份具有自律性和(工具)理性,如果说现代性或生产方式所意指的是这些模式化实践,那么后现代性或信息方式所标明的交往实践则构建了不稳定的、多重的和分散的主体。信息超级高速公路和虚拟现实将会进一步拓展信息方式的运用空间,因为更多的实践和人将被纳入到信息方式的形成模式范围之内,其分散性将会大大增加。许多现代机构和实践无疑还会继续存在并肯定会主导着社会空间。信息方式是一种新兴的现象,对我们日常生活的影响涉及面虽然很小但却很重要。它当然还没有弥漫于发达工业社会,在不怎么发达的国家其影响自然更小。对信息超级高速公路和虚拟现实的阐释可以透过后结构主义的棱镜进行,而我在此则从主体构成的文化问题这个角度使用这种棱镜。如果这样进行阐释,那么大众媒介问题就不会仅仅被看成是发送者/接收者、生产者/消费者、统治者/被统治者这种问题。当大众媒介转换成去中心化的传播网络时,发送者变成了接收者、生产者变成了消费者、统治者变成了被统治者,这样,用来理解第一媒介时代的逻辑就被颠覆了。我建议应采取这样的步骤,即我们起码要暂时抛开这种逻辑,对主体的构成模式采取一种后结构主义式的文化分析法。这种分析并不能回答第二媒介时代引出的全部问题,尤其不能回答目前极难回答的政治问题。但这样做能使人们承认后现代性,并认可对该文化体系进行政治分析的试探性方法;还能容许人们开始思考如何面对一个新时代带来的可能,免得人们继续重复现代性的逻辑而囿于这一排他性思维。

第二媒介时代中的主体构建是通过互动性这一机制发生的。“互动性”这一技术术语本来指双向的交流,而今由于电信公司广告活动的影响,对该术语的追求已具有自在的目的,所以该词的用法也就开始漂浮,可以应用于无数与电信没有

多少关系的语境中。然而,通过电脑进行远距离交流、收发数字编码的信息、进行交流“互动”,这种现象已成为最流行的利用因特网的方式。以电脑进行交流已经远远超越电脑购物或者获取电子信息,也引发了无数人的浓烈兴趣。<sup>[16]</sup>以因特网模拟社群,这种用途远远超出它作为零售商店和参考资料的功能。一个热衷于因特网的用户霍华德·莱恩格尔德这样说:“我可以证明,我和其他数千万网虫们都知道我们所要寻找的东西并不仅仅是信息,而是立即就能进入另外一大批人正在形成的交往关系,这一发现让我们自己也感到吃惊。”<sup>[17]</sup>莱恩格尔德把因特网公告牌上生成的网上关系称为“虚拟社群”。

- 3: 因特网上的“见面”场所,如莱恩格尔德常常光顾的“井”,提供许多登载“公共”信息的“区域”,让所有订户都可以阅读,同时也为个人信息交换提供私人“信箱”服务。

现代的分析范畴限制了人们对这些交流手段的理解。例如,许多人把“虚拟社群”的成功阐释为“实在(real)”社群衰落的一个标志。这些批评者争论说,因特网给实在事物(the real thing)提供了另一种可能。<sup>[18]</sup>但是,“虚拟”社群和“实在”社群的对立包含着一些严重难题。例如,人们通常认为民族是现代时期最坚固的群体身份认同(group identification),因此也许是该时代最为“实在的”社群;而在这一情形中,想象的作用一直就是很根本的。<sup>[19]</sup>撒播民族标识及质询其所涉主体时,像报纸这样的前电子媒介起着工具性的作用。在更早的社群类型如村庄中,宗族和住所显然也是决定因素。但一个个体或家庭与一个具体群体的身份认同永远也不会是自动、自然或给定的,而是像让-吕克·南希所论证的那样,一直随着一种“本质”的生产而改变。这种“本质”的生产使多重性简化为固定性,掩盖了构筑“社群”的政治过程。南希说:“……把社群当成本质,这种思维……可谓是政治的封闭。”<sup>[20]</sup>他以这



样一个问题重新阐述社群这一术语：“我们那些多重的、分散的、极度碎片化的生存状态只有存在于共同范围内才会有意义可言，可是对于这些生存状态的意义，我们又如何才能领会呢？”（第 xl 页）因此，对他而言，这是一个悖论，社群本身就是“社群”的缺席。他用以指称“书写”的正是碎片化的身份所组成的矩阵，此矩阵中的身份彼此指向对方。

南希对较陈旧意义上的社群的批判对我们理解因特网上自我的构筑非常关键。他站在自己的角度，否认新传播技术的重要意义，并且也否认了新型特称主体（subaltern subject）的立场对于他理解社群所具有的意义：“去殖民化了的（decolonized）社群的出现以及我们对这些社群日益增强的意识，并没有很深刻地修正[社群的给定意项]；而信息渠道和所谓的‘多种族社会’使得人们能够‘与他人有所相同’，尽管‘与他人有所相同’在今天已经产生一些前所未有的形式，但这一点也并没有导致社群问题有任何真实意义上的延续。”（第 22 页）南希否认了我在主体的后现代构建和双向传播媒介之间描绘的关系。然而，重要的是，他为了否认我的观点，首先以一种本体论的陈述把主体认定为“多重的、消散的、极度碎片化的”。至此，他已把社群这一问题剥离出历史和政治领域，而这正是他批判本质主义社群的真正目的。南希对本质主义社群提出了很有效的批判，然而他却把这种社群的非本质主义（inessentialism）本体化了，从而又在主体层面上将这一问题恢复到了原位。我则更愿意具体说明去中心化主体的历史性兴起，并且探讨它与新的传播情境之间的种种关联。

我们现在可以回到因特网以及它与“虚拟社群”的关系这个问题了。容我重述一下这个问题：因特网和虚拟现实打开了新型互动性的可能，其结果是，实在社群与非实在社群两相

对立这一观念将不足以具体标示纽带形成(bonding)的不同模式之间的区别,相反,这一观念却模糊了社群形式的历史构筑方式。尤为特别的是,这种对立阻止人们提出普遍存在于不同类型社群中的身份形式这个问题。如南希所示,实在社群这一观念预先假设了其成员具有固定不变的稳定身份,而这正是因特网社群所要质疑的假定。因特网“虚拟社群”的观察者和参与者几乎异口同声地一再声称,人们之所以长时间或高强度使用电脑介入的电子交流,与这种交流中身份具有一定的流动性有关。莱恩格尔德预言使用因特网对个体产生的影响是巨大的文化变革:“……在身份变得流动的场所,我们所熟知的关系与义务还有存在的可能吗?……我们把自己的身份简化并编码为显示屏上的文字,对他人身份进行解码并打开他人身份的文件包。”(第61页)在诸如“井”这类公告牌中,人们与陌生人交往,而且并不存在什么社会包袱使彼此分离和疏远。由于没有性别、年龄、种族、社会地位等方面的可视特征,交谈便会通往人们平时可能会避免的方向。这些虚拟社群的参与者们表达起来往往没有什么抑制感,对话很快就活跃起来且有所进展。但是,莱恩格尔德却把“井”上的这种交际的放纵以及多用户域中无节制的身份转换,归因于“世界范围内传统社群的崩溃所导致的对社群的渴望”(第62页)。尽管他是新传播技术的积极拥戴者,实在社群的观念还在控制着他对新型互动性的理解。把“虚拟社群”看成是对实在社群的消失的补偿,虽说这种视角可能有一定的正确性,而我更想探索它们的新领域并界定这种新领域的各种可能性。

35

斯通为人们提供了理解虚拟社群中身份的另一个侧面。她在对电子交流系统的研究中指出,参与者对“虚拟”现实的编码是借助“正常”现实的范畴实现的。他们之所以能这样做,是因为他们在彼此交流时,好像身处一个共同的物理空

间,而且这一空间似乎被身体居住并能够被笛卡儿式视点所图绘;他们之所以能这样做还因为他们把那些互动行为视为事件,对参与者的个人历史具有十足的意味。<sup>[21]</sup>有些范畴是联系着早期范畴才形成的,用这样的范畴处理新媒介并不算新,但在此个案中新旧范畴间的重叠所起到的作用拉近了本体论地位的两种不同类型。由于虚拟社群被当作一般社群看待,故而它们衍生出一些似真性(verisimilitude);这便容许其成员把网络空间中的交流经验当作具体化了的社交互动加以体验。就好像虚拟社群被理解为具有“实在”社群的特性一样,我们也同样可以认为“实在”社群有赖于想象:一个社群之所以对其成员具有意义,是因为他们认为该社群中的交流既有意义又很重要。虚拟社群和实在社群以一种交叉并置的方式相互映照。

#### 四、赛博空间中的叙事

电子邮件服务和公告牌中充斥着各式故事。人们似乎很乐于把所叙之事与他们从没见过且很可能不会见到的那些人联系起来。这些故事看起来往往好像直接取自生活,但是有许多无疑是子虚乌有。将自己的故事告诉他人——告诉许多人、许许多多的其他人,这种引诱力实在太太。有一个批评家指出了这一情境的新奇性:“技术正在打破那种以少对多的交流观念。有些交流者总是比其他人更有权力,但是网络故事背后隐藏着这样一个重要的观念,即人们首次能够实现多人对多人的交谈。对于那些能够买得起电脑设备并付得起电话账单的人来说,他们每天都能既做自己的制作人和经纪人,又做自己的剪辑和受众。他们的故事变得越来越特异、互动而个体化,在不同的场所按不同的方式讲述给不同的受众。”<sup>[22]</sup>

36 这种叙事爆炸所依赖的技术不同于印刷或第一媒介时代的电子媒介:这种技术便宜、灵活、唾手可得、快捷方便。它结合了去中心化的电话模式及其为数甚众的信息“制作人”这一特点与播放模式的无数接收者这一优点。声音(因特网交谈电台)与影像(万维网用 Mosaic)正在与文本相结合,现在已经有一家万维网可以容许文本、图像和声音同时传输,并提供超文本链接。这种网络的蕴意非同小可:影片插入以及声音朗读都可以包括到“文本”中,而“作者”可以指明他们的链接也是“文本”。再者,其他相关技术也产生相似的去中心化效果。诸如“案头播报”、很普遍的市民便携摄像机“报道”以及数字化电影制作之类的现象,无一不在跨越播送寡头所控制的雷池。<sup>[23]</sup>

叙事立场这一问题从来就是探讨后现代性的中心。让-弗朗索瓦·利奥塔已经分析了前现代、现代以及后现代时期叙事合法化结构中的变化。利奥塔把后现代定义为对元叙事的一种“不信任态度(incredulity)”,尤其是对衍生于启蒙运动的进步及其变体的不信任态度。<sup>[24]</sup>他提倡向“小叙事”的转变,这使差异合法化、使“不可呈现之物”受到重视、并且能够摆脱产生于进步的元叙事那强锐难敌的工具性逻辑。任何试图把第二媒介时代的技术与后现代观念相联系的努力,都得面对利奥塔对技术的怀疑态度。必须再次提及的是,在利奥塔看来,技术本身与现代叙事完全是同谋的。例如,在“社会的普遍信息化”之下,知识的可获取程度已经具有某种政治危险性,他对这一情形带来的危险提出如下警示:“言语的述行性……与一个人对该言语的指涉对象拥有多少信息成正比例增加。于是,权力的增加及其自我合法化如今正采取数据存储、提取和信息操作的途径。”(第47页)因此,信息技术与种种新倾向共谋,走向极权控制,而不是走向后现代文化的去中心化

的多元“小叙事”。

于是,我们可以提出第二媒介时代中传播的叙事结构这一问题:它是否或是否有可能促进小叙事的扩散,或者鼓励越发壮大的权威型技术官僚?利奥塔把部落式前现代社会的叙事结构描述为这样的故事:(1)它们使种种制度合法化;(2)它们包括许多不同的语言形式;(3)它们由发送者和听众共同传递,而这些发送者以前听过该叙述并且是该叙事的一部分,其听众也是可能的发送者;(4)它们构筑一种非线性的暂时性,将过去和现在按比例缩短,从而使得故事的每一次重复都很奇怪地兼容一致;更重要的是,(5)它们使每一个叙述者都具有(作者)权威(authorize)。利奥塔论证,现代社会从关于科学的种种叙事中衍化出它的合法性。在科学领域内,语言(1)并不能将制度合法化;(2)只包含指称意义这一种语言形式;(3)并不把受话者确认为可能发送者;(4)不能通过引述而获得任何有效性;并且(5)构建“历时的”暂时性。利奥塔的愿望是,这些互为对照的特征可能会有助于标示“语用学”。技术在前现代和现代的个案中起到何种作用,尤其是现代时期内印刷媒介如何向播放媒介转变,对这些问题的分析将非常有趣。

无论是何种情形,在利奥塔看来,后现代的小叙事再次发挥了前现代的语言游戏功能,只不过其方式受到了限制。就像部落神话一样,小叙事坚持“语言游戏的异态性质”(第66页);简言之,它使差异具有合法地位。小叙事不像过去的那些叙事形式,它强调虚构的作用,而虚构则是未知与不可预料事物的标志。利奥塔指望自然科学的某些进展能为他提供后现代叙事的例证,我们则可以转向因特网和蓬勃发展的虚拟现实技术。我们知道,因特网似乎促进这些故事、促进这些不具有任何总体化姿态的地方性叙事的广为传布,并且因特网还

把发送者和受话人置于对称的关系中。另外,这些故事及其功效巩固了因特网“社群”的“社会纽带”,这与前现代的叙事极为相似。但是,在因特网中,尤其是多用户域和虚拟现实,虚构是很重要的:对未知的生产,或利奥塔所说的佯谬推论,对第二媒介时代中的传播很重要。尤其特别的是,在因特网中,言说与表征的关系并不像现代科学语言游戏中那样只局限于语言的指称意义,这一技术实际上促使语言指涉对象的分量有所减轻。这是电子传播中身份不稳定性的重要基础,人们因而提出了主体和主体构筑这个问题。正是本着这一精神,凯瑟琳·海尔斯把虚拟现实的“革命性潜质”界定为:“揭示作为晚期资本主义社会形成基础的种种假定,开辟种种新的游戏领域,这些领域中的原动力还没有僵化且种种新举措仍有可能。”<sup>[25]</sup>

- 38 新技术安装了“界面”,即面面之间的面;这种面坚持认为我们应当记住我们有“不同的面”,我们言说时有多重侧面在场(present),而且不是以任何简单或直接的方式在场。界面对于因特网的成功已变得至关重要。要想获得广泛的感召力,因特网必须做到不仅仅有效、有用和有娱乐性:它还必须以一种令人乐于接受的方式呈示自己。界面设计的巨大问题在于,人类对于机器以及对于机器与人类之间变化着的关系的认识不甚了了,因而产生了恐惧与敌意,这种变化着的关系表现为人类要与机器分享空间并且要与机器相互依赖。<sup>[26]</sup>因特网的界面必须显示出某种程度的“透明度”,也就是说,要显示为不是一种界面,不是一种介于两个相异生物之间的东西,而同时还要显得令人迷恋,界面在宣示其新异性的同时还要鼓励人们去探索机器世界的差异性。于是,因特网不仅是“技术性的”而且还是准机器性的:构筑人类与机器之间的边界,让技术更吸引人类,把技术转化成“用剩的设备”而把人转化

为“半机械人(cyborg)”,转化为与机器唇齿相依的人。<sup>[27]</sup>

在威姆·温德斯(Wim Wenders)最近的影片《直至世界末日》(*Until the End of the World*) (1991年)中,几个角色观看录有他们自己的梦的录像带,着迷到废寝忘食的程度。这些角色坐在播映仪器前目瞪口呆,纹丝不动,无视周围的任何人,全然不顾一切亲朋好友、大事小事。这些角色封闭在他们自己的梦境的微观世界中,沉醉于自恋而不能自拔。但是他们全然沉迷其中却又使人不得不信。与日常现实相比,对无意识的视觉表现——温德斯在此影片中无疑有此意图——是人们难以抵制的,是一种超现实(hyper-reality)。

人们可以想象,虚拟现实的装置将变得与温德斯电影中的梦境录像机一样引人入胜。虚拟现实的机器具有令人信服的似真性,释放出巨大的幻想、自我发现和自我构建的潜能,应当能容许参与者进入想象中的世界。当不同的人构成的不同群体能够在同一个虚拟空间中互动交往时,人们就更加难以设想各种可能。人们犹疑不决,并不敢说这些经验大体上相当于一直被称为社群的东西。然而,人们却又有一切理由相信,虚拟现实技术将会快速发展,并最终使人们能通过因特网参与到虚拟世界中。只要与家用电脑连接,人们就能亲身体验因特网某处的某个节点生成的声像“世界”,这一世界还会包括着其他参与者,正如人们今天在视像文本的公告牌上与他人交流一样。如果这些经历变成了家常便饭,就好像如今的看电视一样,那么现实肯定会变得多重化。西方世界对工具制造的追求可谓持之以恒,这种追求在虚拟现实中将达到巅峰,到那时人们将从这种巅峰对这种追求作回溯性的重新阐释。从延伸和代替手臂的棍棒演变到赛博空间中的虚拟现实,技术发展到今天,已经对实在现实(the real)进行摹仿、倍增、多重使用和改进。

## 五、多元文化主义与后现代媒介时代

如果说第二媒介时代按一种后现代模式组构主体,那么批评家们在多元文化主义的政治与后现代性的文化之间确实归纳出诸多相似性。围绕种族与人种问题的政治立场纷繁复杂。但是评论家们注意到,利奥塔批判多元论以鼓吹歧见(the differend),而多元文化论者对自由主义的多元论进行了攻击,这两者之间存在一种传承关系。对于这种联系,这两个问题至关重要:(1)第二媒介时代与种族性有何关系?(2)多元文化论者对现代性的批判与第二媒介时代对现代性的挑战之间又有何关系?

在许多方面,第二媒介时代传播系统的撒播很有可能不必顾及种族问题,正如第一媒介时代根本不考虑这一问题一样。由于缺少一种有效的反种族歧视的政治运动,主导制度的构筑似乎倾向于把白人看成是唯一的人种,盎格鲁-萨克逊是唯一的种族,而基督教是唯一的宗教。踏上信息超级高速公路和进入虚拟现实这些事,极有可能容易为富裕的男性白人所理解,得到他们的文化共鸣。从这些方面看,媒介反映了范围更广的社群中普遍存在的力量关系。人们可能会从另外一个层面上发问:这些媒介是否从内在本质上就偏向某一群体?例如,虚拟现实是否有某种白人特性或某种男性特质?我认为提出这些问题虽然很重要,但是除了一些短评之外,目前还不能回答这些问题。甚至在目前新的社会运动过后二十年,构想、设计和生产新技术的人很可能还是男性白人。就此而言,它们很有可能在某种层面上趋同于这一群体的文化特点。电子游戏就可说是最好的例子。上面这种说法含糊得令人觉得很难接受,但除此以外,目前还不可能有更多的话要



说。第二媒介时代的技术文化绝大部分还有待构筑。

至于第二个问题,即多元文化论者和第二媒介时代各自对现代性的抵抗之间的关系这一问题,要说的话可就多了。对现代性的批判始于后结构主义者对启蒙主义主体观的摒弃,多元文化论者声称他们与这些批判具有某种一致。笛卡儿和洛克宣称,理性自律个体先存于社会,在后结构主义者的批判中,这种个体是西方的文化型像(figure),是与具体群体和实践相联系的型像,并非某种普遍的不容置疑的文化赋形(embodiment)。人们可能会争辩说,这些属性应当是每个人所希望的或每个人所能实现的。然而,话说回来,这种论据只不过是其他诸多论据之一,并不具有任何假定性宣称而使它比主体的任何其他构像(figuration)具有优先权。多元文化论者还力图将西方的价值观相对化,清除掉至多也不过是另一种种族中心论的理论中的普遍主义的光泽。在这类批判中,我看不出后结构主义观点与多元文化论立场有什么重要区别,它们都可以与新媒介所构建的那类非现代型主体协调起来。

多元文化论者、后殖民主义者以及特称理论家们(subaltern theorists)有时还进一步声称“少数人群”或“第三世界人”的主体位置有某些特权,这并不仅仅是把它当作被压迫者,而是为了肯定该群体的种族特性。依我之见,这种文化政治对于现代型立场并非至关重要,只不过是把自律、理性、普遍主义与特殊主义、非理性、他者这种二元对立中的两个项的价值或相对值变换了一下,强调种族性的价值促进了主体的二次中心化,并支持所论及的群体的基础主义或本质主义;就此而言,对主体位置进行如此阐述实际上与后现代性或第二媒介时代并无多少关系。<sup>[28]</sup>有关这种对反极权政治的特别辩护,马克思很久以前就在《论犹太人问题》一文中卓有成效地

分析了它的诸多局限。<sup>[29]</sup>这是由于新媒介对现代性的抵抗的主要特性在于它们对主体状态(subjecthood)的复杂化,在于它们对主体形成过程的非自然化,在于它们对主体内在性及其一致性的质疑。我相信后现代的这些特征可能促成对现代的批判,并有助于瓦解现代性最根本的文化构型,而突显某个特定种族的那种多元文化论并不能达到这一目的。这些可能性虽然能使人充满希望,但第二媒介时代技术的撒播以及对一种与之相称的文化形成的阐发绝不能保证这些可能性。

41

多元文化主义的鼓吹者们有时认为,后结构主义理论和后现代文化概念将非西方种族构型为他者,从而系统地限制了对非西方种族的理解。他们争论说,尽管“后”理论对西方逻各斯中心主义的文化批判可能很有效,但无论在帝国主义政治与经济层面上还是在文化领域内,西方身份都与非西方身份纠缠在一起,因此这种批判实际上是搁浅的。无疑,这种论点有效地指明了后结构主义的局限性,而后殖民话语则可能有助于纠正这种局限性。对种族性的阐释确实常常在这个方向走得很远,例如周蕾的这一阐述:“人们不可能被一劳永逸地完成种族性所意指的那种社会经验,要想构建那种社会经验,人们必须对其领域进行持续不断且往往是相互矛盾的挖掘。”(第143页)<sup>[30]</sup>在此,多元文化论是一个主体构建过程,而不是对某种本质的肯定。随着第二媒介时代的展开并弥漫到日常实践中,便出现一个政治论题,即如何构筑技术与多重性别及多重种族性的新组合。这些技术文化很可能不会回到某个起点,不会是新的基础主义或本质主义,而很可能与身份构建过程协调起来,而且是通过与系统化不平等、等级制和失称的种种限制作坚决抗争来实现这种协调。

因此,第二媒介时代对多元文化论的关系很可能呈很深的矛盾态度:一方面,两者都在某种程度上促成了对现代性的

批判,因此也就促成了对压迫的主导形式的批判;另一方面,新媒介无疑地将会对种族身份的协同化起到相反的作用,因而在我看来,多元文化论阵营中的传统主义者不太可能会以赞赏的态度看待信息超级高速公路和虚拟现实。随着这些技术在社会空间中浮出水面,最大的政治问题将是它们会提升与抑制文化阐发的何种形式。人们有必要切记技术的巨大可变性,而不必假设技术有哪些决定权力。例如在目前的新加坡,一个极权政体就颁布了一套贯彻先进信息技术的政策。这个例子应当能够警示人们不要抱有太乐观的希望。

42

## 注 释

[1] 有关这一主体立场的形成以及它与剧场的特殊关系的分析,参见阿格纽(Jean-Christophe Agnew)《分离的世界》(*Worlds Apart: The Market and the Theatre in Anglo-American Thought, 1550—1750*) (New York: Cambridge University Press, 1986)。哈贝马斯在《公共领域的结构转型》(*The Structural Transformation of the Public Sphere*) (Thomas Burger 译) (Cambridge: Polity Press; Cambridge, MA: MIT Press, 1989)中提出咖啡屋、沙龙以及其他集市型场地这些“公共领域”是现代主体的场所,而马克斯·韦伯在《清教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) (Talcott Parsons 译) (New York: Macmillan, 1958)中则把加尔文主义基督教视为上述同样现象的根源。

[2] 例如,参见1993年12月19日《纽约时报》上有关新的“互动”技术的讨论。在《互动性并不可靠的承诺》(*The Uncertain Promises of Interactivity*)一文中,Calvin Sims把将来的革新限制于点播电影、在线信息服务、互动式购物、“参与型节目制作”、视频游戏以及商务会议系统(第6F页)。他忽略了电子邮件以及它在网络虚拟现实系统中延伸至声音和图像的可能。

[3] 我之所以没有讨论麦克卢汉的著述,仅仅是因为篇幅所限,

也因为他的著述不像本雅明、恩森斯伯格以及波德里亚的著述那样与社会批判理论的传统有直接关联。饶有趣味的还有 Friedrich Kittler, “唱机、电影、打字机” “Gramophone, Film, Typewriter”, 载于《十月》(October) 第 41 期 (1987—1988), 第 101—118 页, 以及《话语网络: 1880/1900》(*Discourse Networks: 1880/1900*), Michael Metteer 译 (Stanford: Stanford University Press, 1990)。

[4] 有一篇论述因特网经济学以及因特网的基本结构特征的优秀论文, 参见 Hal Varian “有关因特网的经济学常见问题解答” “Economic FAQs About the Internet”, 按以下网址可获得该文 [listserv@essential.org](mailto:listserv@essential.org) (发送信息: 订阅信息[你的名字]), 该文另载于《经济学展望学刊》(*Journal of Economic Perspectives*) 1994 年秋季号。

[5] Kevin Cooke 和 DeN Lehrer, “整个世界都在说话” (The Whole World is Talking), 刊载于《民族报》(*The Nation*) 1993 年 7 月 12 日, 第 61 页。

[6] 埃尔默·德威特 (Philip Elmer-Dewitt), “上电子超级高速公路去将来走一趟” (Take a Trip into the Future on the Electronic Superhighway), 刊载于《时代》(*Time*) 1993 年 4 月 12 日, 第 52 页。

[7] 古尔德 (George Gilder), “远播世界” (Telecosm: the New Rule of Wireless), 刊载于《福布斯快讯》(*Forbes ASAP*), 1993 年 3 月 29 日, 第 107 页。

[8] 博利耶 (David Bollier), “信息超级高速公路” (The Information Superhighways: Roadmap for Renewed Public Purpose), 载于 *Tikkun* 第 8 卷第 4 期 (1993 年), 第 22 页。另可参见 Herbert Schiller 在《“信息高速公路”: 公共大道还是私家小路?》(The “Information Highway”: Public Way or Private Road?) 一文中的谨慎语气, 刊载于《民族报》(*The Nation*) 1993 年 7 月 12 日, 第 64—66 页。

[9] 珀尔 (Mitchell Kapor), “数字高速公路到底走向何方?” (Where Is the Digital Highway Really Heading?: The Case for a Jeffersonian Information Policy), 刊载于《连线》(*Wired*) 第 1 卷, 第 3 期, 1993 年, 第 55 页。

[10] 有关因特网对世界事件的影响, 参见 Majid Tehraian “有/

无战争的世界：道德空间与跨民族交流的伦理学”(World With/Out Wars: Moral Spaces and the Ethics of Transnational Communication),载于《公众》(*The Public*) (Ljubljana),即出。

[11] 有关报道,参见 Craig Turner“法庭压制媒介报道加拿大轰动性的审判”(Courts Gag Media at Sensational Canada Trial),刊载于《洛杉矶时报》(*Los Angeles Times*),1994年5月15日,第A4页。

[12] Robert Lee Hotz,“电脑代码安全令隐私看门狗担忧”(Computer Code's Security Worries Privacy Watchdogs),刊载于《洛杉矶时报》(*Los Angeles Times*),1994年10月4日,第A3,22页。

[13] 许多作者更喜欢用“人工现实(artificial reality)”这一术语,正是因为他们想强调实在现实(real reality)的特权。不用说,这种替代并不能根本解决问题。

[14] Julian Dibbell,“赛博空间中的一宗强奸案”(A Rape in Cyberspace),刊载于《乡村之声》(*The Village Voice*),1993年12月21日,第61—142页。感谢 Rob Kling 使我注意到这条报道。

[15] 马文(Carolyn Marvin),《当日技术还是新的时候》(*When Old Technologies Were New: Thinking About Electric Communication in the Late Nineteenth Century*) (New York: Oxford University Press, 1988),尤其参见第222页及以下。

[16] 有关这种做法的有趣考察,参见 Mark Dery 编《火焰之战:赛博文化的话语》(*Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*),刊载于《南大西洋季刊》(*South Atlantic Quarterly*),第92卷第4期,1993年。

[17] 莱恩格尔德(Howard Rheingold),“我虚拟社群中的生活一斑”(A Slice of Life in my Virtual Community),收入 Linda Harasim 编《全球网络:电脑与国际交流》(*Global Networks: Computers and International Communication*) (Cambridge, MA: MIT University Press, 1993),第61页。

[18] 例如,参见莱恩格尔德(Howard Rheingold)的评论:“……我相信[虚拟社群]部分地回应着人们随传统社群的崩解而来的对社群的渴望。”(《我虚拟社群中的生活一斑》,第62页)

[19] 参见 Benedict Anderson《想象的社群》(*Imagined*

*Community: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*) (New York: Verso, 1983)。

[20] 南希(Jean-Luc Nancy),《不起作用的社群》(*The Imperative Community*), Peter Conner 等译(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991),第 xxxviii 页。另可参见 Maurice Blanchot 在《不能承认的社群》(*The Unavowable Community*)一书中的回应, Pierre Joris 译(Barrytown, NY: Station Hill Press, 1988)。

[21] 斯通(Allucquère Roscanne Stone),“虚拟系统”(Virtual Systems),收入 Jonathan Crary 和 Sanford Kwinter 合编《社团》(*Incorporations*) (Cambridge, MA: MIT Press, 1992),第 618 页。

[22] Jon Katz,“他们在赛博空间所讲的故事完全是另一回事”(The Tales They Tell in Cyber-Space are a Whole Other Story),刊载于《洛杉矶时报》(*Los Angeles Times*),1994 年 5 月 15 日,第 2: 1 页。

[23] 参见 *Mondo 2000*, 第 11 期,1993 年,第 34、106 页。

[24] 利奥塔(Jean-Francois Lyotard),《后现代状况》(*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*), Geoff Bennington 和 Brian Massumi 译(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984),第 xxiv 页。

[25] 海尔斯(Katherine Hayles),“赛博空间的种种诱惑”(The Temptations of Cyberspace),收入 Verena Conley 编《技术再思考》(*Rethinking Technologies*) (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993),第 175 页。

[26] Claudia Springer 的《界面的愉悦》(*The Pleasure of the Internet*)一文,对此问题的洞察尤为独到,载于《荧幕》(*Screen*)第 32 卷第 3 期(1991)。

[27] 海尔斯(Katherine Hayles),“虚拟身体与闪烁的能指”(Virtual Bodies and Flickering Signifiers),载于《十月》(*October*)第 66 期,第 69—91 页。该文以模式/随机的二元律而不以在场/缺席的二元律阐释这些“赋形、技术与文化的不同构型”。

[28] 有关这一问题的优秀阐述,参见周蕾(Rey Chow)《写在祖国之外》(*Writing Diaspora*) (Bloomington: Indiana University Press,

1993),尤其是第1.2章。一种重要的另类看法,可参见David Lloyd“种族文化、少数人话语与国家”(Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State),收入Peter Hulme编《殖民话语/后殖民理论》(*Colonial Discourse/ Postcolonial Theory*) (Manchester: Manchester University Press, 1994),第221—238页。

[29] 马克思,“论犹太人问题”(On the Jewish Question),收入Robert Tucker编《马克思-恩格斯读本》(*The Marx-Engels Reader*) (New York: Norton, 1978),第26—52页。

[30] 周蕾(Rey Chow),《写在家国之外》(*Writing Diaspora*) (Bloomington: Indiana University Press, 1993)。

## 第三章

# 后现代性与多元文化主义政治

欧洲的社会政治秩序发生了惊人的变化：东欧社会主义的巨变，苏联的解体，西欧政治、经济和文化的统一，生态作为政治问题的提出，“私人领域”话题转化为公众的关注点，后现代文化问题，发达技术对日常生活的影响，经济普遍全球化和身份普遍世界化等这种长期趋势。在这种语境下，该如何进行概念重建，该如何处理那些挑战和延伸了传统取向（洛克、密勒、马克思、韦伯和杜克海姆等人的）生存能力的主题，便成为社会理论所要面对的艰难任务。在新兴的新政治框架内，于尔根·哈贝马斯与法国后结构主义者之间的一场争论纷纷扬扬，这场纷争主导了 20 世纪 70 年代末以来的社会理论领域。

尽管这场争论的双方都很尖刻，一个很根本的话题还是把各方主将团结到了一起：所有人都



同意社会理论必须优先探讨语言。在《后现代状况》中,利奥塔提到,语言是社会纽带的基础,其一部分是信息技术撒播的结果。<sup>[1]</sup>同样,哈贝马斯在《现代性的哲学话语》一书中力主社会理论要转向语言。<sup>[2]</sup>对社会的早期取向是把它作为一个行动领域和一种制度结构,这些取向被人们符号层面的集中关注所取代。利奥塔把目前的“后现代”时代界定为“对元叙事的不信任态度”,他这话的意思是,我们的思想遗产不能  
43 解释我们目前的环境。哈贝马斯则以相似的语调宣称“意识哲学的范式已经耗尽”,从而力主转向“共识的范式”。<sup>[3]</sup>

尽管有不同趋势间的这种交汇,各种观点间的差异远远大于相似之处。我们可以察看下面这两个问题,以测定哪些论题能区分哈贝马斯和法国后结构主义者,即双方愿意承认以往的理论框架在当前局势下还有多大程度的生存能力,双方站在各自的立场上觉得要发展新理论有何伴随需求。就总体而言,法国理论家们认为西方思想传统是他们理解此在(the present)的障碍,更确切地说,他们把这一传统看成主导性的一种话语结构,而不是把它看成一个新批判的立足点的基础;而哈贝马斯却把他们的理论出发点视为堕入非理性主义。哈贝马斯力图重建历史唯物主义,并雄心勃勃地要完成启蒙主义的解放规划。利奥塔、福柯、德里达以及其他有关的法国理论家们都表明“对解放的元叙事持不信任态度”,他们预言人本主义的崩溃,呼吁西方哲学传统的解构。哈贝马斯身上存在着一种修正与维护的努力;后者身上则是开辟新方向的冲动。

他们观点的分歧在许多情形中表现得很尖刻:哈贝马斯把德里达、利奥塔、福柯等人视为“年轻的保守主义者”,而曼弗雷德·弗兰克(Manfred Frank)则更加出口伤人,把利奥塔刻画成一个“新法西斯分子”。<sup>[4]</sup>利奥塔也同样口不饶人:哈

贝马斯的交往理性观点是“恐怖主义的”。<sup>[5]</sup>哈贝马斯观点的推崇者,如塞拉·本哈比,则把利奥塔视为“自由主义的多元论者”或“寂静教徒”,将他打发了事。<sup>[6]</sup>虽然站在这些阵营之外看,尤其是站在美国看,哈贝马斯与后结构主义者之间似乎有许多相通之处,似乎可以看出他们共同构成了社会批判理论得以延续的主要希望,然而参与争论的双方根本没这么乐观,他们视彼此为重要的敌人而非潜在的同盟。这种普遍敌意中的惟一间断是哈贝马斯悼念福柯之死的短文,该文对福柯作品的描绘多少有些令人鼓舞。<sup>[7]</sup>

哈贝马斯对目前局面的诊断是,严峻的危险中掺杂着一些希望。这些危险来自于“体制”对“生活世界”的侵入。<sup>[8]</sup>哈贝马斯接受了韦伯和卢卡奇对现代社会制度的批判,认为他们的批判不仅针对功能的日益分化,而且也针对普遍化的工具性。虽说现代社会体制日益复杂,变成了对专业化的某种阐发,但是它的实践模式、它的工具理性还是同质的。无论在44 公司、国家、军队还是学校,物化过程——即为了更有效地实现一己之目的而把人当作物体使用的过程——稳步地延伸着它的影响范围。独立于该体制之外的是生活世界,是日常生活的领域,其中的符号交换按一种非工具性原则运作。在生活世界中,交往行动基于一种不同的理性原则。<sup>[9]</sup>符号的交换无需满足体制对利润、控制和效率的那些强制要求。因此,就可能有机会在交流中批判性地使用理性。

对哈贝马斯而言,生活世界是解放性的语言使用与行动得以发展的温床。他认为,只要是语言都体现着真、正义、美这三种有效性宣称(validity claims 或译“要求”。——译者注),这是一种“普遍的语用学”,因此一切语言都包含着实现某种自由社会的潜能。交往行动包含一种理性,这表现为人们可以预设言说者的表述指向真(the truth),言说者意图表

述自己,并且受正义规范的驱使。尽管上述这些条件从未出现在实践中,哈贝马斯还是提出了“理想化的言语情境”这一论断,上述条件有可能在其中实现;这种情境中,只靠更佳论点(the better argument)的语力(force)就能奏效,无须任何形式的社会位置或高压统治。当上述这些条件能够实现时,社会互动的参与者对自由的自律的批判性使用就能控制社会互动。

但是,哈贝马斯走得更远。理想化的言语情境包括共识这一终极目的。交往理性的根本法则是,交往各方试图达成一致意见,而他们的差异在试图达到思想与目的的统一时就被抹煞了。哈贝马斯假设共识符标是所有言说普遍而必要的原则。当言语的普遍语用学从形式上被制定(insituted)为旨在共识的公共领域时,也就满足了被解放社会的真实条件。借助于共识和公共领域的观念,哈贝马斯获得了启蒙理性的完成这一灵视(vision),以此抗衡自由主义者的体制理性,如尼克劳斯·卢曼(Niklaus Luhmann)这类自由主义者就满足于把功能主义的操作性或工具理性当作自由社会的基础。

哈贝马斯对公共领域的出现和交往理性的现实化进行追根溯源,最终归结到资产阶级对贵族霸权的抵抗。在他的早期著作《公共领域的结构转型》(1962年)中,他将公共领域的兴起追溯到咖啡屋、沙龙和社团,并将它与报纸中印刷文化的传布联系起来。在这些社会空间中,一种公共言说类型被制定下来,其特点有(1)无视地位,(2)质疑公众关注的新领域,以及(3)具有一种包容性(inclusivity)原则,即任何人只要愿意都可以参与。哈贝马斯把这种资产阶级家庭文化设定为这一公共领域的基本条件。家庭“私人领域”刚刚构建不久,一种新主体从中浮现出来,而这一主体是从咖啡屋的“公共领域”中转移过来的。资产阶级在他自己的家中

感到既舒适又随意,既人道又有道德确定感。在这一背景下,一种新主体就被构建而成了,而它过去在咖啡屋里时曾是自律、自由并具有批判精神的。“文化批判公众之间的交往一直都是以阅读为基础,人们是在家庭私人领域与外界隔绝的空间进行阅读的。”<sup>[10]</sup>(引用曹卫东等译:《公共领域的结构转型》学林出版社,1990年版。——译者注)总而言之,哈贝马斯认为男性白人资产阶级的文化制定了交往实践的一种形式,如果在20世纪晚期重新制定这种形式的话,它将为普遍自由提供基础。

对于资产阶级模式的局限方面的分析,对于男性白人主体的立场以及它自命具有普遍性的种种理由方面的批判,20世纪70年代及80年代的解放政治都已经有很大程度的关注。尽管如此,哈贝马斯还是提出了他的上述论点。而女性主义、反种族主义以及反殖民主义话语又从许多方面质疑理性主体的可推广性(generalizability)。他们已经向人们证明,这种普遍化如何发挥了对少数人群文化不利的作用,如何有助于既成主体立场的利益,如何使所有与它的自律主体形象不一致的人群、人种和性别都变成了他者。哈贝马斯努力将资产阶级公共领域普遍化,阿居恩·阿帕杜拉一针见血地写道:“启蒙主义的主叙事(master-narrative)(及其在英国、法国和美国的许多变体)因一种特定的内在逻辑而构建,并预设阅读、表征与公共领域之间有一种特定的关系……”<sup>[11]</sup>哈贝马斯所看到的启蒙主义解放规划的完成,按阿帕杜拉之见则是西方主导性的一种延伸。

阿帕杜拉争辩道,借助于电信技术以及世界范围交流的普遍增强,一种新的全球文化正在形成。电脑、电话和电视的协同作用刚刚开始,便已产生一种激发并印证种族差异的世界性文化。诸多图像、叙事和观点形成了一个巨大群集,虽然

- 46 全球到处都分享这个群集,但各种族和文化却以非常不同的方式对此进行本土化。“民主”这一关键术语在不同的意识形态和文化背景中有不同的译解。无论是普遍共性(universality)还是同质性(homogeneity)都不能充分表达新兴的全球文化。对于这种由共享经验与差异所组成的混合物,倒是某种形式的世界主义更能捕捉到它的实质,并且还不会否认现有经济状况的巨大悬殊。而哈贝马斯恰恰与此相反,他在新的交流技术中察觉到的只不过是交往理性的践踏:

与印刷传播相比,新媒介传送的节目以一种奇特的方式剥夺了接受者作出反应的权利。它们将公众的视听置于它们的魔咒之下,而同时它们取消了公众的距离感从而又把公众置于其“导师威严”之下,也就是说公众被剥夺了发言与反驳的机会……有文化的阶层一直在公开使用理性的环境下接受教导,而如今这个阶层的共鸣基础坍塌了:公众分裂成由专家组成的少数人群以及庞大的消费大众,前者以非公开的方式使用理性,而后的接受性虽然公开却毫无批判精神……在理性与批判的公开论辩中达成的共识让位于非公开的妥协或干脆让位于强制的妥协……今天交谈本身就是受管制的。<sup>[12]</sup>

在哈贝马斯看来,看电影、听收音机、看电视、用电脑或传真机传递信息、打电话等等都是对交往理性的贬损,都是体制对生活世界进行殖民的例证。交往理性理论的一个严重缺陷在于,它只能感到电子媒介交流中缺少它所说的“理性”,却不能阐发其中的语言差异。

但是另外还有一种可能的阐释,这一阐释演化自哈贝马

斯的手法国后结构主义者的观点。正如我在《信息方式》中已经证明,人们能够研究新型电子媒介语言情境中主体得以构建的方式;我们应当确切寻求能够对自律理性个体的特权加以质疑的构型,不要绕到这种个体背后的某种“理性主义者”立场,应当像阿帕杜拉建议的那样站在新的主体立场上检验解放的可能性。在这一点上,利奥塔、波德里亚、福柯、德里达和德勒兹等人的理论策略有某些方面最为合适,因为他们首开了在主体性的构成中考察语言作用的先河,且同时他们还力图超越笛卡儿与启蒙主义立场的参照系和束缚。哈贝马斯仍然宥于这些参数,但从他所在那个制高点看,后结构主义者似乎鼓吹非理性;但从后结构主义者所站的制高点看,由于理性立场与表征、阅读和私人领域(咖啡屋的理想化的言语情境)具有一种独特的关系,因此对于人们发现那些促进并复制主导性的当代文化过程而言,理性立场本身便成了绊脚石。47

电子媒介交流时代中主体与语言呈何种关系,这个论题使我们能区分哈贝马斯和法国后结构主义者。哈贝马斯的观点具有的优点是,它对启蒙运动的自由主义传统的延续性做了辩护,只要求对民主加以延伸,以便为制定交往理性、为批判社会体制侵入生活世界构建一个公共领域。法国后结构主义者反驳说,哈贝马斯的交往行动理论基于有效性宣称这种“普遍语用学”,以交往主体的某种互动或实践代替自律个体。依他们之见,哈贝马斯没能从语言角度对主体进行再度概念化,没能阐发清楚语言以不同模式构建主体的方式。在他们看来,哈贝马斯将文化交换或符号交换(symbolic exchange,又译“象征交换”。——译者注)简化为交往行动,并进一步将它简化为有效性宣称的“理性”。哈贝马斯批判工具理性,赞赏交往理性,这倒确实深入到了现代性问题、启蒙规划问题的根源上了。

对哈贝马斯而言,主体仍然是预先给定的、先于语言的,而解放运动则是要摆脱置于主体之上的主导性的诸种结构。<sup>[13]</sup>解放在于缓解负担、释放主体内已有的自由潜能。作为言说的超验性普遍属性,交往理性并不要求文化上的变化,不要求对主体重新构型,也不要求对语言进行重新构筑。哈贝马斯对后结构主义立场的批判很难令人信服,他的依据是,后结构主义者没有区别理性与操纵,没有区别更佳论点的合法影响与纯粹的施为语势(illocutionary force)。<sup>[14]</sup>奥塔等人提出的问题并不是为了寻求对理性的辩护,而是要使文化差异能够以对抗现有体制的述行性或理性的面目出现;这种文化差异被启蒙运动概括为“他者”。从后结构主义角度看,哈贝马斯呼唤的共识,其终结目的本身就是主导性的一种形式,因为所有的参与者都必须服从更佳论点的权威,所以该权威必然抹除主体立场的差异性,并且特别会使某种主体立场稳定化或本质化。因而,它就是一种高压统治形式。

语言借助怎样的机制才能超越记述性、表征性和单义性,词与物以何种方式才不至于胶化为一成不变的稳定性,这一直是后结构主义者所要努力阐发的。上述批判所揭示的主体型像便站在这种稳定性的阴影中,躲在作为其基础的二元论形而上学的背后,这种二元论把主体看作行动者而把客体看作被动的物质。德里达的书写、拉康的想象界、福柯的话语/实践、利奥塔的歧见、波德里亚的超现实,所有这些理论都旨在颠覆主体的范式以及主体与语言的关系,这种关系起码自笛卡儿和启蒙运动以来就一直主导着西方文化。无论人们赋予后结构主义者的著作以怎样的认识论作用,人们必须承认他们的观点对于女性主义政治和反殖民话语以及对于信息方式的出现都极富成效。一方面,后结构主义者在电子媒介交流中铭写非工具性的去稳定化主体,试图以此重新构建了理

性主体的型像；另一方面，他们站在男性白人文化之外的立场对这种文化加以批判。无论在上文的哪一种情形中，这两方面之间都存在着一种交汇。<sup>[15]</sup>

然而尽管如此，我们还必须承认，法国后结构主义者对主体的批判并没有导致一种新政治的产生。哈贝马斯之类的批评家对于这一不足并不为怪，他们指责后结构主义者没有政治议题，没有坚持用以指导实践的明确规范，没有提出用以考察社会发展的通用视角，也没有能够展望更美好未来的灵视。<sup>[16]</sup> 尽管这些指责在很大程度上确实站得住脚，但后结构主义者却答复说，这些指责恰恰是一些必须从知识分子话语中删除的论题。从启蒙运动到 20 世纪 60 年代，对这种话语的“正常”期望一直是：它应当能给人们提供一种对社会世界的连贯感，应当能区别显明的历史趋势，能标明哪些群体因遭受结构性支配而具有能发动起来进行变革的潜能，并且还应当能描述乌托邦的诸种可能。<sup>[17]</sup> 哈贝马斯的交往理性理论完成了所有这些任务，而法国的后结构主义者也许一项也未能做到。

有些概念对社会的理解是封闭的或缝合的，而法国的思想家们则力图从他们的话语中剔除这些概念，福柯、德里达和利奥塔尤其如此。他们所说的这些概念是指这样的一些理论，它们从一个层面上总体化、将多重性简化为一致性，或者朝着一个（往往是乌托邦的）目标或终结目的组织话语。后结构主义者坚决认为，任何观念要是固定了身份、僵化了意义或者消解了社会本性，那么它们不仅不当并且具有政治危险性。<sup>[18]</sup> 因为这些自己强加的限制，法国后结构主义理论就没能满足人们对于完整的某些特定假设。读者常常被他们话语中的缺损或空白所困扰，而哈贝马斯的著述则补充了这些缺损或空白。有些读者甚至指责法国后结构主义对“现实”说不



出任何“肯定的”话,说它是“自恋的”,更糟一点则是“虚无主义的”。这些法国思想家们则回答说,对于作为控制而存在于社会以及社会批判理论传统中的理性模式,他们并不想从理论层面上进行复制。他们认为,批判理论在过去之所以能界定社会激进要素并为进步政治奠定基础,是因为它构建了一种可疑的理论主体。这一主体是一个映衬被动的客体世界的稳固的认知点,主体借助话语确立它对客体世界的控制位置。从这层意义上讲,哪怕要付出的代价是不能满足连贯与闭合这些“合乎逻辑的”要求,批评也必须避免将自身立足于绝对,避免这种形而上姿态。<sup>[19]</sup>

利奥塔便是后结构主义者不愿意走向闭合的例证。他在《后现代状况》一书中警告说,全社会的电脑化趋势意味着将语言简化到“述行性”或效率这个层面。此情形中的理论概念把现实呈现为一个被工具性统辖的封闭系统。社会被视为诸多信息流的一个统一体系,其理论目标是要保证意义对噪音的最大比率。在利奥塔看来,理论在此变成了对差异的“恐怖主义式”否认。作为回应,他力促批判理论走向不可呈现之物(the unrepresentable)这一观念,走向概念不逮之物,走向抵抗述行性逻辑之物,该物因为抵制述行性逻辑故而能作为一种正义观念的基础,这种正义观所依据的是对多重话语或歧见的百家争鸣状态(agon)的接受。理论撤退到为正义划定最低限条件(minimal conditions)的位置,退缩到为小叙事辩护的位置;为了为小叙事辩护,理论反对所有维护宏大姿态或元叙事的立场,反对所有解决“谜团历史”或辩证地实现绝对理念的启蒙规划。人们阅读利奥塔会产生这样的感觉,用赫布迪奇(Hebdige)引述吱喳头乐队(the Talking Heads)的话说便是,我们走在大路上却不知何往,我们肯定不在进步的康庄大道上。<sup>[20]</sup>

后结构主义向最低限主义立场的明显倒退,可以被阐释为白人男性理论在去殖民化(欧洲的非中心化)和女性主义时代的悲观主义。过去人们不假思索地假设西方白人男性的理论思考方式是普遍标准的里程碑,如今这种假设听来已不再真实。现在人们必须关注思考者的社会性别(gender)和种族性,这并不是因为这些因素具有某种简单的单线性的决定作用,而是因为进行理论思考的主体的位置性(positionality)不可避免地具有生理性别(sex)与人种的痕迹。另外,历史告诉我们,西方男性白人过去一直很惬意地占有普遍标准,而人们有理由对任何这样的占有表示关注。理论主体完全是性别化的,并具有种族特点,当人们承认这是一种必然状态时,一种新的对话形式就能在我所称的分化的世界主义(differentiated cosmopolitanism)这种语境下开始产生;人们早期对普遍性的要求有着单薄的同质性,哈贝马斯对此已有例证,而我所称的这种分化的世界主义则与此不同。

因为跨地域界线的交流日益密切和增强,分化的世界主义得到了进一步发展,这个过程虽然由交流的电子形式促成,但却并非完全由这些形式定型。过去受抑制的声音如今更易引人注目,过去纯属精英们的私人言说和实践如今为众人所知。布什总统在日本国宴上反胃这事便例证了后者;而一个越南女孩痛苦地扭曲着身体在公路上狂奔的著名的照片则例证了前者。当被支配群体愤愤不平,在交流渠道中紧紧攥住信息之时,精英阶层也就难以一手遮天,全盘控制信息了。虽说全球交流村绝非一个民主政体,足够多的区域性知识(local knowledges,又译“地方性知识”。——译者注)肯定有助于打破西方男性文化无可匹敌的霸权。我相信此在的这一结构特征是“后现代性”的分期根据。

然而,这种后现代式世界主义将后结构主义进一步推向

一种最低限的理论姿态。因为现代型社会理论的另一个堡垒是这一假设：在启蒙主义的各种传统中，一个由面对面的个体所组成的社群总是可以界定的，无论它呈现的形式有何不同。因此，后现代主义的最低限主义（minimalism，又译“极少主义”——译者注）同样也可以阐释为一种回应，即人们对电子媒介交流时代的自由社群所抱的希望破灭时做出的回应。可能有人会争辩说，社会批判理论从其发轫之初至哈贝马斯的最新著述，就一直把民主化的社会秩序假设为它的目标或起码是历史的一种可能性；在这种民主化的社会秩序中，个体之间的面对面关系因主导性的诸结构、等级制或失称的最低介入而流逸消散。一旦电脑、电话和电视系统地一体化以后，电子交流系统无疑会异军突起，这些系统的大面积普及将敲响人们迄今为止所能想象到的一切社群形式的丧钟。信息方式所预示的语言重构如此彻底，以至于很难看出语言将要构建的主体呈何种型像。精神与身体的关系、人与人的关系、人与自然的关系都在进行翻天覆地的再构型，以至于如果还有什么社群形象的话，也只出现在科幻书籍和电影中。我坚持认为，后结构主义理论之所以能反映这些变化，是因为它重新界定了批判话语，从而既不依赖自律理性个体又不依赖民主的面对面社群。

与哈贝马斯的批判理论相比，法国后结构主义的优点是它直接面对后现代问题，直接面对当今时代中批判的前景问题，而当今时代已经不再享有现代启蒙时期在形而上和社会两方面的支持。哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中对后现代这个论题始终持否定态度，他在该书中抨击德里达和福柯，说他们是后现代非理性主义者。法国理论家中，只有利奥塔始终坚持借用后现代的范畴，尽管他对这些范畴持爱恨交加的矛盾态度。虽然如此，我认为法国后结构主义者在某

种意义上还是捍卫了现代/后现代的分,即他们的批判从一开始就质疑了现代立场。由于他们直接针对后现代时期主体的两难,因此他们比哈贝马斯对社会批判理论的重构更具指导意义。在日前德国的统一、东欧和苏联在社会政治两方面的重组、欧洲总体上的中心化趋势这样的语境下,要针对当前的迫切问题发言,法国后结构主义者可能显得勉为其难。然而,当这些话题尘埃落定,欧洲必然会面临后现代这个问题,到那时,后结构主义的著述将很可能变成有关论述中的重要遗产。

后现代论题只在非常一般的层面上针对政治话题。最近的后结构主义论著,如利奥塔的《非人类》<sup>[21]</sup>和哈拉维的《类人猿、半机械人和女人》<sup>[22]</sup>,都认识到一种新兴的“非人类的”或跨人类的社会秩序,从而触及了后现代文化的不同深度。<sup>52</sup>当全球传播网(利奥塔)以及人类与机器的组合(哈拉维)替代了过去的那些人与自然以及个体与社会两两相对的型像时,个体作为指涉参照点的社会显著性随即降低。如果我们正在见证着社会文化最基本特征的普遍重构,那么我们就必须注意把后现代主体与具体的或区域性的政治论题联系起来。当人们专注于后现代性的政治时,就会产生这种危险:一般过程至关重要,但它们却会与现代性的政治相混淆或被简化为现代性的政治。例如,围绕多元文化主义的争论常常被认定为一个后现代论题,这一争论很容易滑入自由主义政治、多元论、甚至美国“大熔炉”的共识政治的术语和参照之中。在探讨多元文化主义与后现代政治的关系时,我将牢记上述诸方面的考虑。

多元文化主义这个术语通常指高等教育机构的课程改革。随着越来越多的少数人群体进入这些机构,如果还轻易地假设西方文化具有普遍性,在人文科学和社会科学的许多

基础课中持欧洲中心论,就越发显得不合理。尽管很有争议,各大学的教员、尤其是管理人员还是陆续提出课程改革,把部分非西方的或少数民族的内容纳入文学和历史课程。对于像琳恩·钱尼(Lynn Chaney)这样的保守主义者而言,多元文化论者的改革标志着对高等教育质量的严重威胁,因为在她看来,优秀与白种人恰恰是彼此不可分离的属性。有些自由主义者试图以共识政治同化多元文化主义:在他们的观点中,当今语境下的少数种族与人种群体等同于以前几十年中的欧洲移民,应当予以相似的对待。对这些人而言,课程改革意味着深入研究诸如非洲裔美籍人,以及意大利、犹太和爱尔兰移民。无论在何种情形中,自由主义者都持多元主义的共识观念,欢迎所有社群在现代民主、资本主义和都市性这个大熔炉中熔化他们的身份。

另有第三种观点把多元文化主义与后现代主义相联系,我正想就这一点阐明我的看法,因为它开辟了政治与后现代性关系的问题。这种观点的论点是,把非欧洲文化纳入课程  
53 设置便引入了不同观点的多元性,这种多元性暗合了后现代主义对差异的赞赏。例如,汤姆·布里奇斯就在一篇文章中争论说,“任何试图按多元文化论思路进行课程改革的人,都不可避免地要面对并回应后现代主义提出的种种论题。”<sup>〔23〕</sup>他坚持认为,后现代主义与多元文化论的一致拒绝普遍主义者的启蒙运动要求,这使得他们相互依存并具有政治相似性。利奥塔舍弃宏大叙事而提倡小故事与福柯呼吁“被压制的知识的反叛”同此类。本着这一精神,福柯想“顾及人们要求关注地方性的、非连贯的、被取消资格的、不合法的种种知识的呼声,以此对抗人们对整体统一的理论的要求,这种理论自认为是某种真正的知识,并对一门科学及其客体的构建要素具有某种独断的观念,进而以此名义对上述各种知识进行过滤

筛选、等级划分和排序。”<sup>[24]</sup>后现代主义者和多元文化论者对普遍理性的启蒙主义姿态的怀疑毫不留情,显得旗鼓相当。

但这是一个颇为麻烦的攻守同盟,其麻烦在于:该同盟双方脱离启蒙主义观点和政治的方式,暴露出它们自己观点的局限。后现代主义者的困难在于,他们在否定中重复了启蒙主义的批判姿态,他们复制了启蒙主义的批判形式(话语的书写),以及他们探讨普遍主义的主题(在利奥塔看来,社会总体说来由歧见组成)而同时又否定普遍主义的要求。因此,后现代主义话语的形成规则本身保留了启蒙主义的这些关键特征。虽说后现代主义者试图避免基础主义,避免从具有本体论稳固性的主体立场进行系统化的理论阐述,他们既没有完全改变现代性的话语形式,也没有改变它的制度机器。

多元文化论者的困难则在于,他们所依赖的主体立场复制了启蒙主义的能动性观念。少数人群体的话语有可能发挥批判功能,就像他者对于启蒙主义主体立场一样,但是维护少数人群体立场的有效性往往会复制身份的满溢性(fullness),这种满溢性正是启蒙主义立场本身的一个主要问题。最近有一本文集广泛收集了许多优秀作者论文化差异的文章,身份、能动性和主体立场这个论题一再作为批判性思维的祸根反复出现。<sup>[25]</sup>最艰巨的问题是,如何在维护多元文化主义主体立场的解放潜能而同时有能避免与启蒙主义的抵抗形式息息相关的本质主义或自我同一性。论述这一主题的作者们一再重申,他者的立场既不能保证种族-政治的优越性,也不是一种固定的连贯整体。他者立场的批判潜能必须从其主导性的结构中仔细提取。

有了像利奥塔和福柯等人的这些后现代话语,人们往往会注意到,非西方的少数人群体是作为一种空洞的异在性(alterity)发挥作用的,它为西方逻各斯中心主义的批判提供

了一个立足点,但却是一个没有具体性的立足点。<sup>[26]</sup>然而当异在性的这一观点被多元文化主义者“填满”或“完成”时,所导致的主体立场往往变成一个具有自我同一性的立场,其文化也被不加批判地肯定。例如,在课堂上要求某些亚裔美籍学生对所讨论的作家提出批判时,他们会拒绝,并且为自己的拒绝辩护,说他们的当地文化或家庭不容许他们批评他人。所论及的作家是否是种族歧视者、是否是反多元文化主义者,这对他们无关重要。该作家被放在高等教育机构这一语境下阅读,这个事实本身就足以预先堵截批评。在此例案中,诉诸少数人文化的合法性便阻止了对反对少数群体的文化出现在课程设置中的种种观点的批判。这一例证无疑是独特的,任何数量的“他者”立场中都存在同样的问题。换言之,后现代主义证实少数人话语是对启蒙主义的普遍主义进行批判的结果,当这种证实被置于多元文化主义的学术领域中加以考察时,哪怕所涉文本赞赏教育的各种工具功能而否认其批判功能,它可能还是不容许人们对种族话语及人种话语的具体性提出任何怀疑。如果多元文化论主义的课程设置能使学识排除出启蒙主义的普遍主义的中心,并包括非西方群体的经验,那么后现代主义的批判构型就更不能为上文所述的研究提供一个适当的框架。

不过,后现代主义思想的这一政治局限不应该使任何人感到吃惊才是。在我看来,后现代主义是一种远未成熟的立场,它记录的社会变化(如殖民主义的土崩瓦解、电子媒介交流的广为传布等)才刚刚开始给现代性的诸种结构带来革命性变化。在后现代主义预期到的未来中,这些趋势将不再是新兴的,而是主导的。同时,由于现代的主要政治倾向肯定已被剥夺了能够产生合法性的元叙事,这些倾向会拖着沉重的步履继续前行,以话语政体遮盖着各种力量之间的游戏,这些

话语政体则竭尽所能阻挡或掩盖后现代的发展。在这一复杂而含混的形势下,多元文化主义者必须作出选择:要么赞同哈贝马斯的普遍主义,要么赞同后现代主义的区分主义<sup>56</sup> (differentialism 亦译“微分主义”。——译者注)。前者完全否定了他们的阐述立场,而后者虽然肯定他们的这一立场却不能充分辩护自己的这种肯定。

### 注 释

[1] 利奥塔(Jean-Francois Lyotard),《后现代状况》(*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*), Geoff Bennington 和 Brian Massumi 译(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984),第15页。

[2] 哈贝马斯,《现代性的哲学话语:十二篇演讲》(*The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*), Frederick Lawrence 译(Cambridge: Polity Press; Cambridge, MA: MIT Press, 1987)。

[3] 同上,第296页。

[4] 1988年在厄湾加州大学的研讨会。

[5] 《后现代状况》,第82页。拉库-拉巴特(Philippe Lacoue-Labarthe)在《谈话》(*Talks*)中把哈贝马斯称为“启蒙运动中出来的恐龙”,载于 *Diacritics* 第14卷第3期(1984),第25页。

[6] 塞拉·本哈比(Scyla Benhabib),“后现代主义的认识论”(Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-Francois Lyotard),收入 Linda Nicholson 编《女性主义/后现代主义》(*Feminism/Postmodernism*) (New York: Routledge, 1990),第107—130页。

[7] 哈贝马斯,“瞄准此在之心脏”(Taking Aims at the Heart of the Present),收入《新保守主义》(*The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*), Shierry Weber Nicholson 译(Cambridge: Polity Press; Cambridge, MA: MIT Press, 1989),第173—



179 页。

[8] 哈贝马斯,“现代性:一项未竟的工程”(Modernity: An Incomplete Project),收入 Hal Foster 编《反美学:后现代文化论文集》(*Anti-Aesthetic: Essays in Postmodern Culture*) (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983),第 8 页。

[9] 此论点在哈贝马斯的主要著作《交往行动理论》(*The Theory of Communicative Action*)中得到充分展开,Thomas McCarthy 译,第 1 卷(1984),第 2 卷(1987),(Cambridge: Polity Press; Boston: Beacon)。

[10] 哈贝马斯,《公共领域的结构转型》(*The Structural Transformation of the Public Sphere*),Thomas Burger 译 (Cambridge: Polity Press; Cambridge, MA: MIT Press, 1989),第 163 页。

[11] 阿居恩·阿帕杜拉(Arjun Appadurai),“全球文化经济的分离与差异”(Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy),刊载于《公共文化》(*Public Culture*)第 2 卷第 2 期(1990),第 10 页。

[12] 《公共领域的结构转型》,第 170—171、175、179、164 页。

[13] 有关这个问题,参见 Peter Miller《支配与权力》(*Domination and Power*) (London: Routledge & Kegan Paul, 1987)。

[14] 塞拉·本哈比(Scyla Benhabib),“后现代主义的认识论”(Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-Francois Lyotard),收入 Linda Nicholson 编《女性主义/后现代主义》(*Feminism/Postmodernism*) (New York: Routledge, 1990),第 107—130 页。

[15] 参见 Linda Nicholson 编《女性主义/后现代主义》(*Feminism/Postmodernism*) (New York: Routledge, 1990)。

[16] 例如,参见 Meaghan Morris“后现代性与利奥塔的崇高”(Postmodernity and Lyotard's Sublime),收入《海盗的未婚妻》(*The Pirate's Fiancée: Feminism, Reading Postmodernism*) (New York: Verso, 1988),第 223—240 页。同一立场的正面看法,参见 John Hinkson“后现代主义与结构转变”(Postmodernism and Structural Change),刊载于《公共文化》(*Public Culture*)第 2 卷第 2 期(1990),第 84 页。

[17] 赫布迪奇(Dick Hebdige)把这些标准主题的特点刻画为总

体化、终极目的和乌托邦,参见《把光遮住》(*Hiding the Light: On Images and Things*) (New York: Routledge, 1988),第186—198页。

[18] 拉克洛(Ernesto Laclau)和墨菲(Chantal Mouffe),《霸权与社会主义策略》(*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*),Winston Moore 和 Paul Cammack 译(London: Verso, 1985年),第3章。

[19] 有关这一点,参见利奥塔“崇高与先锋派”(The Sublime and the Avant-Garde),Lisa Lieberman 译,刊载于《段落》(*Paragraph*)第6卷第2期(1985),第1—18页;以及《统觉》(*Sensus Communis*),Marian Hobson 和 Geoff Bennington 译,刊载于《段落》(*Paragraph*)第11卷第1期(1985),第1—23页。

[20] 利奥塔在《歧见》(*The Differend: Phrases in Dispute*)中为批判提出了一种最低限主义的论点,Georges van den Abbeele 译(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988)。

[21] 利奥塔,《非人类》(*The Inhuman: Reflections on Time*),Geoff Bennington 和 Rachel Bowlby 译(Cambridge: Polity, 1992),尤其参见第5、7、8章。另可参见他的“墙、海湾与太阳:一个寓言”(The Wall, the Gulf and the Sun: A Fable),收入马克·波斯特编《政治、理论与当代文化》(*Politics, Theory and Contemporary Culture*) (New York: Columbia University Press, 1993),第261—276页。

[22] 哈拉维(Donna Haraway),《类人猿、半机械人和女人》(*Simians, Cyborgs and Women: The Re-Invention of Nature*) (New York: Routledge, 1991)。

[23] 布里奇斯(Tom Bridges),“作为一项后现代规划的多元文化主义”(Multiculturalism as a Postmodernist Project),刊载于《后现代文化》(*Postmodern Culture*)。该刊是电子传布的,发送信息给下列网址

[24] 福柯(Michel Foucault),“两个演讲”(Two Lectures),收入Colin Gordon 编《权力/知识》(*Power/Knowledge*),Colin Gordon 等译(New York: Pantheon, 1980),第83页。

[25] 我所指的是 Lawrence Grossberg, Cary Nelson 及 Paula Treicher 合编的书名很简朴的《文化研究》(*Cultural Studies*)论文集 (New York: Routledge, 1992)。许多论文都探讨了多元文化主义语境下的本质主义能动性这一论题, 尽管书中并未经常使用多元文化主义这一术语。例如, 参见 Tony Bennet《将政策引入文化研究》(*Putting Policy into Cultural Studies*), 第 31 页; 荷米·芭巴 (Homi Bhabha), 《后殖民权威与后现代内疚》(*Postcolonial Authority and Postmodern Guilt*), 第 57 页; Angie Chabram Dernerseian, 《对我的人种大打出手……》(*I Threw Punches for My Race . . . . .*), 第 85 页。

[26] 荷米·芭巴对少数人主体位置的两难处境进行了最为充分的阐发。例如, 他写道, “边缘的或‘少数人’并不是一个值得庆贺或乌托邦的自我边缘化的空间”。见荷米·芭巴编《民族与叙事》(*Nation and Narration*) (New York: Routledge, 1990) 之《导言》, 第 4 页。他的杂交 (hybridity) 概念便是试图揭示非西方 (以及西方) 主题位置复杂性的努力。

## 第四章

### 信息方式和后现代性

探讨交往理论的一个后结构主义方法是,分析电子媒介交流(我所称的“信息方式”)以何种方式既挑战又巩固后现代社会和文化中所浮现的主导性的各种体制。<sup>[1]</sup>我总的论题是,信息方式促成了语言的彻底重构,这种重构把主体构建在理性自律个体的模式之外。这种人所熟知的现代主体被信息方式置换成一个多重的、撒播的和去中心化的主体,并被不断质询为一种不稳定的身份。在文化层面上,这种不稳定性既带来危险又提出挑战,如果它们成为政治运动的一部分,或者与女性主义、少数种族/人种群体以及同性恋立场的政治相联系的话,它们可能会引发对现代社会制度和结构的根本挑战。

交往理论有必要对电子媒介交流加以阐释,并藉此在一般社会理论中占据其应有的重要性位

置。对于这种重要性并没有得到那些强调行动(劳动)和机构(科层)高于语言和交流的现代社会的伟大理论家们的普遍认可。例如,马克思和韦伯便显然具有这种倾向。然而,他们的理论反映了他们时代的主导交流方式,尽管他们对此并没有充分阐述。他们是18世纪启蒙运动的继承人,而启蒙运动这一思想传统具有根深蒂固的印刷文化渊源。启蒙主义的自律理性个体理论从阅读印刷文章这种实践中汲取了许多营养并得到强劲的巩固。<sup>[2]</sup>黑格尔把看报纸说成是“现代人的早祷”时,他说的也是同一层意思。句子的线性排列、页面上的文字的稳定性、白纸黑字系统有序的间隔,出版物的这种空间物质性使读者能够远离作者。出版物的这些特征促进了具有批判意识的个体的意识形态,这种个体站在政治、宗教相关因素的网络之外独立阅读独立思考。以页面文字所具有的物质性与口传文化中言辞的稍纵即逝相比,印刷文化以一种相反但又互补的方式提升了作者、知识分子和理论家的权威。这一双重运动把读者造就成批评家,把作者造就成权威,这在表面上是对立或矛盾的,实际上却是现代社会的交往中非常典型的支配互振。

无论在读者还是作者的情形中,印刷文化都将个体构建为一个主体,一个对客体透明的主体,一个有稳定和固定身份的主体,简言之,将个体构建成一个有所依据的本质实体(essence)。而印刷文化的这一特征与现代制度下的主体型像是同系的(homologous),这些制度包括资本主义市场及其富占有欲的个体、法律体制及其“理性的人”、代议制民主政体及其秘密选票和对个人自利原则的假设、科层体制及其工具理性、工厂及其泰勒式工资制(Taylorite system)、教育体制及其单独进行的考试和成绩记录。作为对这些发展的回应,马克思构筑了一套通过阶级斗争解放理性个体的理论,而韦伯则

对僵化不变的社会机构中工具理性的固定化感到遗憾。两者都假定主体的这一构型是印刷文化的产物,并把现代性看成这种社会个体的最终例示。然而,两者都忽略了交流在构建这类主体的过程中所起的作用,而且两者对主体构建过程的理解都只是片面的。马克思认识到个体在不同的生产方式下有变化,但是他断言人是一种共产主义能够充分实现的“类本质”,这与启蒙主义的自律理性的行动者非常相似。韦伯提出四种主体类型(价值理性的、工具理性的、情感的和传统的),并且认为它们从某种意义上讲是历史的产物,但是他认为现代性只不过铭写一种类型的主体,即工具理性的主体。对他们而言,自律理性的行动者作为主体、作为固定的本质实体出现之时,也就是历史终结之日。

58

信息方式的出现,以及其电子媒介的交流系统,改变了我们思考主体的方式,也带来了改变社会形态的前景。电子文化促成了个体的不稳定身份、促成了个体多重身份形成的连续过程,并且提出一种超越现代的社会形式这个问题,提出了后现代社会的可能性这个问题。<sup>[3]</sup>电子文化促成了种种理论的产生(如后结构主义),这些理论集中探讨主体构建过程中语言的作用,并且从根本上瓦解了把读者和作者分别当作批评和权威的稳定立足点的种种观点。当出版物介入到理论家对主体的理解中,语言也就被理解成表征性的,被理解成符号的专制系统,思想家为了指向客体才乞灵于语言。只要这种权力政体还发挥其作用,主体便依然是固定于时空中的一个稳定点。妇女、儿童和非欧洲人等型像被放置于他者位置,不被纳入严肃探讨的范围,这些型像搅乱了人们对主体的这种理解。当电子交流成为理论家理解主体的一个因素时,语言就被理解为述行的、修辞的,被理解为能主动对主体进行型像化和定位。随着传播的这种权力政体广为传

布,主体只能被理解为具有部分稳定性、在不同的时空点上被一再重新构型、具有非自我同一性,因此总被理解为部分他者。

像印刷一样,电子传播在发话人与受话人之间施加一段距离;它们强调语言能容许言说者与听者之间存在一段空白的特征。基于印刷的现代理论的拥护者们往往把这种空白理解为效率系数(*efficiency*)。从狼烟报信到通讯卫星,其原理是一样的:延伸人类的声音。就好像工具可以在商品生产中增加肌肉的力量一样,这些传播手段能够放大人的喉功能,使远距离言说成为可能。理论家们若把传播技术看成纯粹的效率问题,便过分压制了源于电子传播的那些新问题,也就把这些新问题放到阐述口传文化和印刷文化的旧范式之中。如果分析家仅仅把电子传播看成是对时空的进一步延伸,那么他只不过是再次确认自律理性个体的型像、再次申述主体的稳定性而已。

站在印刷文化的立场看,从政治角度来讲,口传交流将个  
59 体纽结在政治支配关系之中。当交流只限于言说时(手写字作为其简单的延伸),个体很容易被约束于彼此依赖的纽带之中。印刷拉大了上文提及的语言所固有的空白,从而容许言说者与听话人之间插入一段距离,这种空白便使得个体能够思考并冷静地判断他人的言辞,而不会受到他或她在场时的那种令人慑服的影响。或说,印刷文化的捍卫者们坚持这样的观点。

印刷文化的理论家们阐释那段空白时认为,它能增强理性的力量,促成个体的自律。换言之,印刷文化的拥护者把语言中的这种空白与处于理性中心的主体联系起来。现代启蒙主义交往理论的意识形态力量很大一部分就源自这一举措,亦即把印刷技术纳入现代社会理论之中。但是这一举措的稳

定性总是片面的,总受到威胁。因为印刷所例示的那种空白也可能被用来反对现代理论:它可能会被工人、妇女和非欧洲人等被排斥的人群占有,用于促成自己的目的;它可能会被转化成文化抵抗,就像在浪漫运动时期以来的先锋派运动中那样。<sup>[4]</sup>19世纪对阅读小说的危险提出了一些哀诉,这便是标志,说明沉湎于白日梦也是占有那种空白,这种占有对其启蒙主义的束缚进行抵抗。早在卢梭的《爱弥儿》中,苏菲爱上爱弥儿就是因为他很像她读过的一本小说中的一个角色。爱情受到了印刷中所铭写的空白的介入。

电子文化允许人们对这种空白产生不同的阐释。信息方式中说话人和听话人之间空间的巨大延伸使得这种空白不可能只限定于具有自我同一性的主体。电子传播把巨大的距离和时间的瞬即性彼此结合,既使说话人与听话人相互分离又使他们彼此靠拢。从印刷文化的观点来看,这两种趋势相互对立,它们对个体的立场进行如此彻底的重新构型,以至于固定在时空之中的、能够对周围客体实施认知控制的自我型像可能难以维系。语言不再表征现实,不再是用来强化主体的工具理性的中性工具:语言变成了,或者更确切地说,重构了现实。在此过程中,主体受到语言的质询,而且不可能轻而易举地躲过这一质询的认可。电子传播有系统地清除了对现代理论至关重要的固定的点,或说立足点,或说根基。我将以电子媒介交流中不同类型的例证——如电视广告、数据库和电  
60  
脑写作——揭示文化社会生活中的这些转型,并从让·波德里亚、米歇尔·福柯和雅克·德里达等人的后结构主义视角探讨这些例证。

在人文道德语域内,电视广告是操纵性的、欺骗性的、令人厌恶的;它们唆使消费者作出“非理性的”决定,并且鼓励“只图眼前的快活”这种吸毒心态、这种虚假地解决人生问题



之计。在市场营销语域,人们评价广告也根据电视广告“创造有效的(对产品的)需求”的能力。在民主政治的语域中,电视广告从根本上瓦解了选民的独立思维,削弱了选民辨别真伪、甄别真幻的能力,把他们推到一种被动的冷漠状态。在马克思的社会批判语域,电视广告刺激起种种偏离工人阶级革命目标的虚假需求,只不过起到给经济充气的作用,而生产者又控制不了这种经济。所有这些视角都包含一定程度的有效性,但这些方法没有一种能探讨当今文化中电视广告的作用这个关键论题,没有一种方法能揭示广告中已经变化了的语言结构,更为重要的是,没有一种方法注意到主体新立场的构成中语言与文化的关系,所谓主体新立场的构成也就是社会交往中主体的新位置。我坚信,电视广告为了铭写一种新的权力技术,过分利用了电子介入,而这种权力技术的政治影响仍然有待人们联系可能出现的后现代社会加以评估。

像独白、印刷物和电台一样,电视广告通常是单向的交流:发送者对接收者讲话。然而,所有的交流都能使人产生回应、反馈、回答,无论这些反应推迟多久。独白注定要受到干预,印刷物会收到评论或引起对话,电台会接到打进来的电话。但对所有这些交流技术的阐述都认为它们是单向的。与上文其他例子不一样,电视广告很容易将图像、声音及文字结合起来。它所展现的日常现实的叙事是运动而有声的,有时还具有很高的似真性。因为电视广告控制着语境、背景以及叙事的文本,它们便具有特别的权力。它们所表征的“现实”可以是“超现实的”,把通常在“现实”中找不到的内容编辑进来。另一个例子是画外音。画外音将一种超我般的(super-ego-like)权威注入广告。广告以极大的弹性构筑一个微现实(mini-reality),事物在其中的并置方式有悖日常生活的规律。尤为特别的是,电视广告所联系的意义、内涵以

及情绪在现实中是不恰当的,在对话交流中必然招致异议,<sup>61</sup>但在表达欲望、潜意识和想象这一层面却很有效。电视广告所构建的语言系统排除指涉对象(referent)、符号和现实,取而代之的是运作能指(词)与所指(心理意象)之链。指涉对象、符号和现实是缺席的,它们只有在观看者购买了该产品时才会起作用。

由于电视广告的意义结构严格地将自身维持在能指、意义和图像层面上,因此它就强有力地诱使观看者与该商品认同。广告不仅刺激人们选择某一物体、作出一次认知决定、做出一种理性评价,而且力图在其他语言学层面上制造种种使观看者与该产品合而为一、彼此依附的效果。观看者是广告中缺席的男女主角。观看者被引诱,而把他或她自己置换进广告之中,从而使该观看者与产品意义合而为一。在电视广告的独特中,在其语境构筑以及它与非相关意义的联系中,电视广告将一种新的交流模式铭写进文化之中,大概我没必要提醒诸位,大家也都明白,这种模式无穷重复,并延伸到政治、宗教以及社会生活每个可能设想得到的层面。

因为这些交流,现实主义语言学范式被动摇了。电视广告的运作依靠种种仿像(simulacra)、创新和想象。现代型的面向印刷的传播与教育、资本主义和社会主义、科层体制以及代议制民主紧密相连,这些处于韦伯工具理性的中心的位置被后现代型的面向电子的传播所置换,在后现代型的这种传播中,身份是去稳定性且碎片化的。这种置换不是在高度仪式化的宗教集体行为或其他社区功能中完成的,而是在家庭私下的非正式的孤立的状态中完成的。这种置换也不是在某些特殊时刻完成的,而是在每天、在很长的时间内完成的。在大众人群置身其中的种种交流情境中,电视广告是语言构筑的常模,它对主体立场的构筑所产生的影响无疑是很

深远的。

- 让·波德里亚在《消费社会》、《物的秩序》和《符号政治经济学批判》等书中对当代文化展开了一系列思考,我把他的思考作为信息方式的一部分,力图从电视广告的角度思考当代文化。<sup>[5]</sup>波德里亚起初将罗兰·巴特的符号学与亨利·列斐弗尔(Henri Lefebvre)的新马克思主义结合,从而与社会科学的现实主义范式决裂了。在20世纪60年代末和70年代初,他
- 62 试图将社会批判从行动层面转到语言层面。他开始并没把消费文化看成是一个凡勃伦式的摹仿论(Veblenesque mimesis)或“攀比风气”或从众行为的过程,而是把它看成符号的一种独特的结构重组。结构主义语言学家告诉我们,意义是不同词之间的差异关系的结果。语言的关键与其说是词与物的关联,还不如说是一种依赖于差异标志(differential mark)的任意指定(designation)。对他们而言,语言由诸多能指的二项对立组成,如我/你、黑/白等等,它们具有意义的能力与这些术语之间的稳定关系——用他们的术语说就是“结构”——密切相关。语言被阐述为一部能生成这类差异关系的庞大机器。为了阐明这一点,理论家必须转移他或她的观点,从生产并接收意义的作为主体的个体身上转移到作为客观关系系统的语言上。换言之,只有站在语言结构的观点上看,语言才是可以理解的;因此,是语言构建了主体,而不是主体构建了语言。

在波德里亚看来,结构主义者太形式主义,太局限于符号。他把分析的目标转到日常生活,把社会本身当作阐释的场域。消费活动因而被视为结构主义意义上的符号循环。于是,商品被从经济理论或道德评论领域剥离出来,被看作一种复杂的代码。消费主义的关键不是走向摆阔炫耀的非理性趋势,而是个体被插入交流关系中接收以商品形式出现的信息。

消费者不是“非理性的”，物也不是一种“效用”。广告介于物体与意图这两极之间，瓦解了符号差异关系的正常倾向。广告并没有把语言预设为对一种“实在之物”(a “real”)的指涉，而是将它预设为能指的任意关联。广告径自重新排列那些能指，悖逆它们的“正常”指涉。广告的目的便是在叙述称心如意的生活方式时令人联想到一个能指链：例如，百事可乐 = 年轻 - 性感 - 受欢迎 - 好玩。

波德里亚在 20 世纪 80 年代就论证说，广告作为一种语言现象和文化现象，其地位属于一种仿像(simulacrum)，一个没有原作、没有客体指涉物的拷贝。在他看来，当今文化越发由这些仿像组成，它们共同组成了一种新的现实秩序，他把这一秩序称为“超现实”。文化由构筑出来的现实组成，有如迪斯尼乐园，它们比其本应指代的实在之物还要真实。但是到了最后，一旦社会生活被呈现为某地的一个主题公园，一旦它所构筑的因素作为一种固定的自然秩序浮出水面并倾向于支配它的在场时，它们也就没有可以指代的原件了。社会变成人们可以随意进入(并付出代价)的主题公园的拼贴。波德里亚总体化了他的超现实观点，认为其他探讨政治和经济的现代型视角毫无价值因而根本不予考虑。我想联系信息方式将对消费文化的理解语境化，并将他的这种理解与具体的传播技术关联起来，藉此希望吸取其观点的批判冲动，而不必认同他那坚韧的灵视。

电脑化的数据库是电子媒介交流的又一种形式，人们已从多种视角对它们进行了研究。以这种形式积累起来的数据庞大，并且这种形式的数据相对来说容易转移，自由主义作者们一直对它们给个体隐私带来的威胁表示担心，而他们的担心也是正确的。由于个体已有很多信息被数据化地存入数据库，对于能进入相应电脑的人来说，一个人的一生就好像一本

打开的书。军队、警察、政府、公司等各种机构不停地收集数据并在电脑之间交换,而这些数据指代的个人却几乎控制不了这些数据的流动,许多情形中他们几乎不知道有这种数据库存在。在自由主义者眼中,社会确实已经接近1984年式的梦魇,只不过比奥威尔预计的迟了几年而已(George Orwell, 英国现代作家,1903—1950,《1984年》是他著名的反乌托邦小说。——译者注) 马克思主义者则从自己的角度向人们证明,数据库如何变成一种新型信息商品,并大都落入最大公司的控制之中。社会越来越被划分成信息富裕者和信息贫乏者。全国范围甚至全球范围内现有的阶级分野被电脑化信息技术所加强并进一步沉积。随着经济越来越依赖信息,进入数据库绝非微不足道的小事。公司的命运乃至国家的命运都与适时采集的信息牢系在一起。与封建政体相比,资本主义社会引以为豪的是它们支持并巩固信息的自由流动,认为现代性的这一特征是自由的试金石。数据库形式的信息数字化有助于人们在全球范围内立即获取信息,所以商品化是一种限制,它将随着技术进步而灰飞烟灭。

- 虽说这些视角对于人们充分理解作为传播技术的数据库很有价值,但它们忽视了这一现象的一个根本侧面:数据库能够构建个体身份并将它多重化,从而促进个体的控制能力。
- 64 上述观点中隐含的社会模式是一种处于斗争、对抗和对立关系中的模式,即个体与群体面对各种机构和社会力量时所处的那种关系。在最一般的层面上,自由主义者和马克思主义者假设了一个由稳定且彼此分离的实体存在所构成的世界。例如,隐私观念由此产生,该观念所具有的微观世界感由此产生,在此世界中个人与他入隔绝,且没有他们的明确同意谁都不能了解他们的这个世界。自由主义者坚信,没有这种隐私,就不可能有对政府的抵抗,因为隐私可说是一小朵乌云,批判

理性在它的荫庇之下才有可能安全地发挥作用,隐私是独立思考的空间,它远离现象与感觉的感官世界的影响。都市性有一种倾向,能使个体在人群的匿名性中消失,自由主义者就是因为这一点才看重都市性,与此相对照的是乡村,其中每个人都知道他人的任何事。对于自由主义者而言,都市是自由的发生地,其原因竟然是因为都市人口稠密是人们隐没其间的面罩,原子般的个体戴上它就有可能保证独立思考。

当今都市每日必发的忙碌撕破了这层面罩。如今个人行为处处留下数字化信息的踪迹,被有系统地收集在电脑数据库中,并且以光速或音速在不同电脑间来回传输。付餐费、从图书馆借书、从租借店租录像带、订杂志、打长途电话等等都是与完全陌生的人的交往,这些行为以前都是匿名的,如今都被裹上一层信息痕迹的外衣,这些痕迹被收集并排列在人物传略条目中,形成了对个人越来越具体的描绘。后现代的日常生活并不是彼此分离的个体躲在匿名性盾牌之后与陌生人在市场上交往,也不是回到彼此抬头不见低头见的村庄。<sup>65</sup>相反,它结合了两者的特点却没有它们的任何优点。用信用卡付餐费时,服务员是陌生人,而接受信用卡信息的电脑却对顾客非常“了解”。如今的都市生活是与陌生人的面对面交往加上与很“熟悉”我们的机器进行的电子媒介交往。个人与个人之间、个人与机构之间的分界线不断被电脑数据库逾越,隐私作为一种行动模式甚至是一种论题都被取消了。

今天的信息流使个人行动加倍,但颠覆了那些以隐私或阶级斗争为先决条件的理论模式。社会现在是一种双重运动:其一是个人和机构的;其二是信息流的。例如,最近的一部电视剧便描画了目前信息获取所达到的精细入微的水平。一个凶手为了保证有不在场证据,就在他要谋杀的那个人的录音电话上留下一条口信,并伪造他打电话的时间。但是他

的电话是从蜂窝汽车电话上打来的,因此警察便能发觉他打电话的实际时间,因为蜂窝电话公司对所有这类电话都做了记录。该凶手考虑到了信息方式的一个方面(录音电话),但却忘了另一方面,即打汽车电话在数据库中留下的痕迹。

数据库是具有内在局限与限制的信息结构。它们不像叙事具有复杂性和灵活性,是有严格限制的话语形式。在数据库程序中,特定“域”或区域中只可能做特定的记号。例如,如果在个人的名字后面有一个所订杂志的“域”,通常不可能在这个域内填上杂志的全名,而只能填上某组杂志的代码。因此,《新共和党人》可能会被编上代码“l”代表自由主义(liberal),而《卫报》则编为“r”代表激进(radical)。如果租借的录像也包括在数据库中,那么《深喉》和《巴黎最后的探戈》可能都会被编上“x级”的代码。人们可能会抱怨,这种简单化的数据处理极端扭曲了具体的经验,但是它也极大地提高了获取信息的速度。藉此方式,数据库构型了现实,混编了个人经历,其特点可说是漫画式的描述。与此对照的是,数据库还能包括图示,也就是说,可能包括诸如照片或指纹样本等。于是个人信息变得更加复杂得多。然而,重要的并不是要考虑似真性这个问题:对于数据库所包含的信息描述,是不是所有人都满意其准确性呢?更何况数据库为个体构建了额外身份,在电脑之间以及各种机构之间的互动交流中,这些身份取代了那些个体,而互动交流一方面依赖这些身份,另一方面又依赖那些个体。如果对张三(John Smith)的电脑搜寻完成后,从接收信息的电脑或机构的观点来看,机器中调出来的结果就是张三本人。正如日常生活中的行动被信息痕迹所加倍一样,身份也在电脑数据库的互动交流中多重化了。

如何清楚地阐述数据库的社会影响,这一理论问题最得益于米歇尔·福柯的著述。可从一个方面看:首先,福柯从特

定的社会形成——全景监狱(panopticon)——的角度对权力进行理论阐述,而全景监狱可以直接运用于数据库;其次,福柯对社会现象以及相应于数据库例案的主体之间的关系进行了理论阐述;最后,福柯还对话语与实践、观念与行动、态度与行为之间的关系进行了理论阐述,其阐述方式能够使人们对数据库的理解跳出自由主义和马克思主义理论范式的诸多局限。66

在《规训与惩罚》一书中,福柯运用“全景监狱”这一术语标示监狱的控制机制,借助这一手段,一个狱卒设岗于一个中央塔楼,他自己不会被这些犯人看到但能够观察他们,所有犯人都被安排在围绕塔楼排开的单人囚室中,窗户全都向内朝着塔楼。<sup>[7]</sup>Panopticon(全景监狱)字面意思是“全看到”,意指一种权力形式,此权力形式试图将犯人调整到能接受监狱的权威体制,以此作为对他们的改造或把他们规范化中的一个步骤。为了这一改造过程,全景监狱变成了一套更加广泛的机制的一部分,这套机制包括一个详细规定的日程时间表,一个针对每一囚犯的文件管理系统等等。规训(discipline)系统中令福柯感兴趣的不仅是其琐碎入微的细节,而且更是其对权力的“积极”铭写。中央政府把权力当作一种“消极”原则运用,预防或戒绝某些行为,而全景监狱则不同,它对犯人的举止行为加以定型和塑型,从某种意义上讲,它生产出一种新人——监狱居民(the prison inmate)。规训机制的关键便是对一群大众进行不间断的系统化的隐秘监视。犯人被逼接受一套计划,并且意识到哪怕他稍有一点偏离都会被监察到,且给他带来不利的后果。借助这种全景监狱的运作,一种规范就强加于一群大众,强加到他们的实践和态度上;这种规范并不像封建社会那样是强制执行他人意志的结果,而是一种看起来无处不在的无个性特征的权威所导致的结果。国家层面



上的权力系统将话语与实践相结合以例示所有犯人的社会特性,而福柯则在全景监狱中发现了一种与国家层面相对的日常生活层面上的权力系统。作为社会的一种一般特征,全景监狱可说是福柯所谓的“权力技术学”或“权力微观物理学”的例证。

福柯的全景监狱理论还以另外一种方式适用于数据库。全景监狱作为权力的一种积极例示,它把一个个体的囚犯构建成为一种囚犯居民。规训的话语/实践生产了全体受监人群的行为与态度,全然不顾囚犯对强加于他们的规训做何种程度的抵抗或颠覆。无论他们对这一命运可能抱有或者不抱有何等热情,他们的身份都变成了一种囚犯居民的身份。同样,超级全景监狱中的数据库给每一个人都构建了身份,而且在构建时甚至全然不顾该个体是否意识到这种构建。电脑数据库“认识”这些个体,对数据库而言,他们有独特的“人格”,并且电脑会根据具体情况按程序化的方式“对待”他们。这些身份还成为电脑之间进行交流的基础,这些交流在电脑之间按常规进行,并不为那个“真正的人”所知。数据库中的这些身份很难说是无害的,因为它们可能会严重影响一个人的生活,它可能成为某人被拒绝给予信用的根据、成为联邦调查局对某人进行调查的根据,或者成为终止某人的社会救助或拒绝某人的聘用或居住申请的根据。无论在何种情形中,针对该个体的行动依据都是数据库中构建的此人的身份。虽然这种身份与该个体的内在意识、自我界定的属性没有紧密的关联,它的力量或有效性却绝不会因此降至最低。随着数据库的撒播,一种传播技术侵入了社会空间并将个体的身份多重化,根本置个体的意志、意图、感情和认识于不顾。

对行动与语言、行为与意图所做的常识性区分是现代社会科学理论的里程碑之一,而为了充分理解数据库所进行的身份

构建有何显著意义,我们就必须正确评价福柯促成的与这种区分的认识论断裂。例如,从数据库的社会意义看,马克思主义者关注的是国家与公司对数据库的使用。这些机构利用数据库加强它们对下级阶层的控制以及对他们的权力,马克思主义者批判了这些机构的这种方式。他们在著述中坚持应该明确区分公共机构与个人、行动与知识、行为与信息。国家是个体外部的力量,是一个借助于数据库这种工具增加其权力的机构。国家可以随意处置的巨大信息构成了压迫锁链中的又一个环节。福柯则与此相反,他集中考察的是权力何以既是行动又是知识,它以何种方式将个体牵连其中。他从在别人看来彼此分离对立的现象中寻找关联。在他看来,犯罪学只不过是规训机制中的又一种因素而已,并非权力游戏之外被突显的真理发生地。同样,个体身份亦非游离于权力之外,而是被权力操作所构建,与权力难分难解地联系着。因此,超级全景监狱并不强行施加于个体,并不是对个体的抑制,而是个体身份的一部分。福柯之所以能指明全景监狱与囚犯居民的关系,其能力源于他站在后结构主义立场拒绝把心与身、言与行、意识形态与公共机构彼此分开,而是赞成将它们互相交叉迭盖。我对数据库的分析也本着福柯的精神,目的是建立一种交流模式,使其中的主体层面不会与实践、身体、权力和公共机构分离。<sup>68</sup>

我认为数据库是作为一个超级全景监狱运作的。数据库像监狱一样,连续不断地在暗中有系统地运作着,收集个人资料并组合成个人传略。与全景监狱所不同的是,这些“囚犯居民”无须关在任何建筑物中居住;他们只须继续进行其刻板的日常生活即可。因而,这种超级全景监狱与它的前一代相比更不会侵扰他人,然而它完成规范化这一任务的效率却绝不降低。数据库中个人传略的每一个特点都轻而易举地因异于

他人的特性而得以区分,从信用分级到借书过期通知乃至过多的交通违章。与过去的权力机制相比,新权力机制的另一优势是其传播或说信息传输的便捷性。用电脑交换数据库极其方便,一台机子上的信息从其他机子上也能获取。数据库的信息瞬息之间就可以流过全球范围的赛博空间,对人们实施监控。数据库无须任何狱卒的眼睛就能“审查”我们,而且它们的审查比任何人都更加准确、更加彻底。超级全景监狱的一个主要影响是使公共与私人之间的区分失去了效力,由于这种区分依赖的是个人空间的不可见性、对国家和公共机构的不透明性。然而,这些特性被数据库抹除了,因为无论一个人在何处做什么事,总会留下痕迹,都会转化成可供电脑利用的信息。

电子书写作为一种传播技术是信息方式的第三个例证。它覆盖的书写实践种类范围甚广,包括文字处理<sup>[8]</sup>以及超文本<sup>[9]</sup>、电子邮件和音讯服务以及电脑会议。无论是何情形,电脑对作者与读者的关系起着媒介作用,改变着意义阐发与接受的基本条件<sup>[10]</sup>。电子书写继续发展由手写和印刷肇始的趋势:使作者脱离文本,增加作者与读者之间的时空距离,并增加文本阐释的难度。与言说相比,书写是一种贮存语言的方式,它使语言固定,所以不是作者直接意指的人也能读到它。因此,书写促进了文化的代际传输,促使文化作品转变为不朽之作,并促成作者向权威的提升。书写还鼓励读者形成批判性的思维:文字被固定在书页上,读者因而可以对文字反复思量、回到前面的段落并重新考查论辩的来龙去脉,读者能够在独立状态下完成所有这一切,不会受到作者或社群的在场对他的阐释行为所施加的任何压力。人们常常认为印刷术的一个功绩是促成了自律理性个体的形成,这种个体是现代民主的一个条件。电子书写是一种远为高效的贮存系统,

仅凭这一点我们就可以说,它更进一步发展了手写和印刷的所有这些特征。与印刷相比,数字化书写所需的复制时间少,所需的贮存空间也少。

但是电子书写也颠覆着印刷文化<sup>[11]</sup>。以文字处理为例,改变数字化书写易如反掌,屏幕符号与白纸黑字相比具有非物质性,这使文本从固定性的语域转移到了无定性的语域。而且,数字化文本易于导致文本的多重作者性。文件可以有多种方式在人们之间交换,每个人都在文本上操作,其结果便是无论在屏幕上还是打印到纸上,每个人都在文本的空间构型中隐藏了签名的一切痕迹。再者,超文本程序鼓励读者把文本视为他或她可以在其中创立自己的链接的符号域或符号网,这些链接可能会变成文本的一部分,而其他读者也可以尾追或随意更改。这些程序使人们能在全文或一组文本中查找单词或短语,并添加进文本或保存。结果产生一个新文本,把作者原来不想放在一起的词语放在一起。读者以自己的词语层序代替了作者的词语层序。作者与读者之间的区分因电子书写而崩溃坍塌,一种新的文本形式因此出现,它有可能对作品的典律性(canoncity)甚至对学科的边界提出挑战。

电脑资讯服务建立的交流形式也颠覆着手写及印刷文化。这些电子“邮局”有好几种形式。在电子邮件这种情形中,个人拥有一个电脑“网址”,任何知道这一网址的人都可以从自己的电脑上发去一条信息或一封信。另一种情形中,某些电脑被用作“公告牌”,容许很多人浏览信息或留下自己的信息。这些“电子咖啡馆”鼓励陌生人,鼓励从没有见过面的人彼此交流。在这里,陌生人无须身体或声音的外部在场,只需彼此传递符号就能交换信息。更有甚者,这些公告牌使用假名或代称:人们不用真名实姓,可以很容易隐藏自己的任

何属性特征,如性别或种族。作为一种书写形式,音讯服务强化的是游戏的、想象的多重自我,而不是自律理性的稳定个体。在广泛试验音讯服务的国家,如法国,这些服务证明是极受欢迎的<sup>[12]</sup>。对于这种可以在符号交换过程中虚构自己的交流技术,人们似乎很喜欢。

电脑书写促成的另一种交流形式是电脑会议<sup>[13]</sup>。在此情形中,数字化书写取代的不是印刷,而是面对面的会议和口头交流。电脑会议不再需要把人们在同一时间集中于一个地点。如今,我们所知的共时性的见面型会议(meeting)或社群型聚会(community)有了另一种选择。一台中央电脑预留一个会议地点。个人通过与电话相接的个人电脑进入那台中央电脑,阅读他人所发表的内容和评语,并适时回应。对电脑会议的研究揭示,人们的收获并不仅仅是效率:在这种赛博空间中社群关系产生了许多新特点。由于没有了面对面语言情境中显明的体态语言、地位状态、人格力量、性别、衣着风格等暗示,交谈发生了性质上的变化。由于电脑书写取消了社会权威,因此对他人的干预更加不合惯例,更不遵从礼节。有效回应的标准转变为打字的速度和表述的简洁性。有分析家认为,电脑会议中不拘囿于正统的思维创造了种种条件,能产生一种比美国殖民市镇的会议更具活力和生气的民主形式。<sup>[14]</sup>尽管这种电脑书写形式永远不会完全取代传统的社群型聚会,它还是为共时性的见面型会议提供了另一种选择,改善着信息时代与日俱增的孤绝感。

雅克·德里达的解构理论从很多方面预示了电脑书写所带来的变化。<sup>[15]</sup>通过对铭写在书页上的符号的物质层面的集中探讨,他抨击传统的书写理论造成意义的固定性、作品的不可朽性、作者的权威性。他论争说,这样的铭写为语言打开多重意义,痕迹的分隔与作者所意指的意思并不相同而且置换了

作者的意思,书籍的线性形式及其分页顺序、边缘留空、读音标注、章节段落等也都强加了一种等级层序,如果读者把书籍看作一个文本、一串标记,其矛盾之处和意义上的死胡同会导致封闭的读解,那么读者便有可能颠覆这种等级层序。要想维护作者所意指的稳定意义、要想坚持书籍的所指只是作者的意指这一观念,西方思维便要依赖印刷的书写。德里达所称的这种“逻各斯中心主义”,其运作手段是排除、增补和边缘化,这些手段可以再度引入颠覆性阅读中。书籍确立着术语项的对立关系,在这些二元律中,一个项从属于另一个项而且往往是文本中缺席的。在美国的《独立宣言》中,“所有人生来平等”这一表述省略了妇女并隐匿了种族问题,正如它把这些人铭写为低人一等一样。解构主义力图通过解开单一意义所隐含的区分逻辑,藉此使书面文本中单一意义的有争议边界(march)去稳定化。

德里达的阐释姿态与我对电子书写的理解颇为相似。解构主义和电子书写都理解到了书面语言的易变性、不稳定性和作者不确定性。两者都认为语言起到了实现主体的去稳定化、实现个体的消散、打碎自我统一性和固定性的幻像的作用。不过,按德里达的理解,书写的这些特性适用于书写的形式,而他在手写、印刷和数字化书写之间只做了部分区分。<sup>[16]</sup>因此,解构是德里达对所有书写形式的阐释。与他所不同的是,我力图对印刷和电子形式的书写加以区别,对新闻传播技术引发的这种差异的显著意义进行评价。德里达的策略使阐释任务脱离了当代文化和社会变化的语境,他通过生产一种作为再度阐释的话语,重复了早期思想家的姿态。因此,解构之力最终还是回到了把德里达视为西方哲学家的这种观点,从而挫败了他自己想颠覆这一观点的努力。尽管如此,德里达的全部著述还是为人们提供了强有力的分析工具,可以

批判伴随印刷书写的文化及意识形态模式。这样,在某种程度上,解构促使人们以一种适合电子书写的方式阅读文本。

在电视广告、数据库和电脑书写这些例证中,后结构主义视角使人们能够理解新传播技术的语言特征,并把这些特征与主体构建中的文化问题联系起来。尤为特别的是,这些视角使人们能看出电子媒介交流以何种方式促成一种与现代时期的主体构型在结构上有所不同的新型主体构型,从这层意义上讲,新型主体构型是后现代的。对于信息方式的研究才刚刚开始,要把这些分析延伸到本文远难提及的传播技术还有许多研究要做。我想针对后结构主义理论在传播领域的运用问题,在此提出一些认识和政治方面的论题,并指出另外一些有待进一步研究的领域。

社会批判理论认识到了辩证法的举步维艰,这种认识与信息方式理论有重叠之处。正如法兰克福学派很久以前就已认识到的那样,在 20 世纪的历史过程中,工人阶级运动已经萎缩、减弱、或彻底消失,这便暂时或永远悬置了阶级斗争的论辩。法兰克福学派的社会批判理论以及更广泛意义上的西方马克思主义把这种情形阐释成大众文化毒害无产阶级的结果。然而,工人阶级已在文化上与现代社会融为一体,电子媒介交流在其中起到了何种作用,这些理论家却没有从理论上进行充分阐述。他们的难处有一大部分源于一种理论模式,因为对于以语言实现的主体构建,更具体地说是以信息方式的语言形态实现的主体构建,该理论模式并不能从大众文化现象入手加以阐述。在处理具有政治稳定性的现代性问题时,西方马克思主义理论一直就倾向于采用深深植根于现代性及其传播技术之中的理论取向。他们像笛卡儿以来的现代理论家一样,力图理论确立一种非时间的(atemporal)基础或普遍基础,而它又往往呈现为对人类的某种定义。

把理论基础确立在人类之中就是力图使个人的观点失去历史性,使得它不受时间偶发性的侵袭,而同时又要让它看不到自己对这种偶发性的依赖。例如,在 20 世纪,交流被电子技术彻底改变,正如我上文所论,这种情形激发社会理论家们重新看待他们的许多根本假定。电台、电话、电影、电视、电报传真、电脑支撑的交流如电子邮件和电脑会议、以及卫星通讯系统等广为传布,这一切不仅改变了交流传播,而且也改变了社会生活的基本特征。不管人们愿意赋予交流传播问题以怎样的理论优先,在考虑最近的历史发展时,这一问题肯定要从社会科学的周边移至中心。但是,这意味着,随着人们承认必要的自我反思性,承认知识对其语境的依赖性,交流理论的难题也将到来。这要求人们从一开始就要坦然承认偶发性:交流理论的“真理”是从历史变化角度被载录的,绝不是“绝对的”,它不能给人提供一个制高点,让人们声称它具有普遍性。于是,交流理论的一个持续论题便是要维持这种偶发性意识,发展出一些策略,以免自己时时处处基于绝对真理(the Truth),源于绝对真理,并在绝对真理中具有稳定性和确定性。因此,交流理论必须生产一种新型真理,一种与普遍性的现代型目标没有关联的真理。<sup>73</sup>

因为交流理论如此明显而直接地对应着世界,对应着它难以预料的沧桑变迁,所以在认识论层面上,下面这种诱惑对理论家来说很强烈:逃离这一世界、减低那种偶发性、寻找一个稳定的立足点以确保一种确凿的知识。举例来说,诺伯特·维纳的交流“控制”论便转向数学寻求其依据,数学是传统的纯理论发生地,纯理论在表面上起码不以任何方式依靠人类时间的变幻无定。<sup>(17)</sup>对他而言,交流知识变成了一种可以精确确定的信息与噪音之比。但是,交流向电子媒介交流的转换影响了社会理论,人们从这种影响中学到的重要一



课是,理论必须避免自以为独立于世界之外的这种自命,必须时刻保护理论以免它滑入这样的假设,即理论的构筑基于一种自我生成的肯定性这一假设。于是,电子技术时代下交流理论的首要原则就是不存在首要原则,只存在对理论之外的承认,对理论的他者的承认,对驱动理论的那个世界的承认。

理论范畴应当已经内置某种偶发性或自我局限性,这一要求从一个对立面、历史的这一面看也面临着同样的难题。其危险在于,一旦历史先下手为强,阻碍了抽象的理论阐发,那么历史本身就会变成一个稳定的教条化的场所。在此情形中,语境为理论提供了基础;理论语境内部假定的肯定性或封闭性“保证了”理论的真实性。在此,最恰当的例子是马克思主义论及交流的著述,它把生产方式看作一个固定的视域(horizon),集中探讨循环参照的问题(诸如公司结构对信息时代有何影响,以及信息时代对公司结构有何影响),省略或抑制了那些与阶级结构似乎不相干的问题。从这一视角看,历史已然是预先给定的,而新成分,在此亦即电子交流,仅仅重申了老问题而已,并没有提出什么新问题。对于交流理论而言,转向历史就必须维持一种意识,即应该有一个开放的领域而非一个封闭的总体性,应该有一种对新事物的敏感性,而不是对已预先给定之物的确认。

后结构主义的阐释策略很适合交流理论,因为它们力图解决上文这些理论两难的两方面。它们使理论家的权威式立场和他们发展出来的范畴都成为可能命题。通过集中探讨语言和强调语言中意义的不稳定性,后结构主义理论对于将交流分解为行动的一种“实在”或人类的一个通用定义的努力进行了根本的瓦解。同时,后结构主义理论还质疑了理论与历史/语境之间关系的种种表现形式,这些表现形式把后者,即

历史和语境,呈现为一种封闭的或总体化的领域,该领域具有将理论转化为意识形态的作用,将理论转化为一种话语,一种其假设不被承认、不被看见的话语。<sup>[18]</sup>因为这些原因,后结构主义理论开辟了电子媒介交流领域,其方式使人们能发现该理论的内部复杂性以及它与文化的关系。后结构主义理论使人们能够看出,在这些技术的撒播和位置排列中到底什么才是新的。

经常有人指责后结构主义理论也犯了总体化的错误,只不过这种总体化、这种语言简化主义是它自己独有的而已。有人责难它从不超越文本,责难它去政治化了社会行动,责难它只不过是没完没了的话语分析游戏进行理论阐述而已。虽说有的后结构主义者的实践可能会导致人们产生这样的指责,但我在阐述信息方式时会努力抵制这种文本主义趋势。我会把后结构主义理论与社会变化相联系、与电子交流技术相结合,把结构主义方法“运用”到日常生活的领域中,坚持认为传播是一种历史语境,该语境能证实人们强调语言之举的正确性。后结构主义的“语言学转向”之所以适时应事,不仅因为它有能力对现代型理论加以批判,还因为社会历史领域产生了变化。同样,我将后结构主义理论与信息方式相联系,是为了理解该理论的偶发性,并不是为了给它提供一种虚假的稳定性,也不是为了给它提供一个坚实的历史基础。因此,必须基于上述观点才能考察诉求于后结构主义所蕴涵的政治意义。

后结构主义理论使现代型政治观点失去了效用,这些政治观点所依赖的人类观是,人类还有待于从形形色色的外在压迫中解放出来。<sup>[19]</sup>这些看法所预设的人处于理性自律性的中心位置,但因种种制度所阻人不能达到这一中心,如独断的政府、宗教的不容异说、对生产资料的私人占有。不过,集中

于语言便否决了这种观点,因为语言已经完成了个体的构型。只是在个体已经被启蒙话语构建为理性自律的中心之后,君主制、制度性宗教和资本主义才显示为自由的外来桎梏。如果认为语言已经包含个体,那么解放问题的性质就会改变。该问题就变成如何理解个体在给定的语言模式中以及在改变该语言模式的相对变化中的定位,而不是如何在给定的秩序之外寻求一种绝对化的普遍性,这种普遍性可能会容许一个已经界定的人类显得好像已从其监护者或锁链中解脱出来。

当代社会包含着许多突显主体某些构型的现代型机构和话语,这些机构与话语支持自律理性而将他者(如妇女、少数人种等)列于从属地位。但是,当代社会也包含着诸如电子媒介交流这样的“后现代型”机构和话语,这些机构与话语则支持主体的新构型。这样,我们此时提出现代型主体构建形式的局限这一论题显得很合适,如果从后结构主义的意义上来理解,电子传播可以为我们提供一种批判基础。这并不意味着这种传播技术的每一次散发都自动具有革命性;这些传播的巨大优势力图巩固现有社会和文化。但是还存在一种理解它们的影响的方法,能揭示传播技术所具有的实现结构变化的潜能。换言之,电子传播显示出一种长期趋势,能够从根本上瓦解理性自律个体的型像。因此,坚持现代型政治立场的人发出了反对这些传播的呼声,警告人们要注意其危险。

另一种趋势增强了后结构主义者对电子传播的政治影响的理解,这一趋势是遍及现代型范式外部的抗议运动,即某些女性主义和种族主义立场、同性恋政治的某些方面、生态及反核运动所关注的某些方面。这些群体的政治挑战了作为人类身份普遍立足点(西方传统)的理性个体的特权,从这一程度上看,它们导致的变化与电子交流带来的变化是平行的。霸权意识形态的有效操作已经达到不为人们识别的程度。当每

个人都以为人类具有一种处于理智中心的天性,且这种天性被制度化枷锁所褻渎时,那么暴露的是这些枷锁,而那种意识形态却得到了确认。电子交流和上文提及的社会运动有时倾向于质疑现代型意识形态,因此改变了政治讨论的条件。当这种努力有效时,就好像西方文明这门必修课就被看作是一门排外的文化入门课而遭到抛弃时那样,从马克思主义者尤金·吉纳维斯(Eugene Genovese)到保守主义者林恩·钱尼(Lynn Chaney)等形形色色的现代主义者,认识到的只是一种对自由的威胁。对于并没有完全被这种意识形态咒语所迷惑的那些人来说,霸权意识形态的操作已经昭然于众,因而分离崩溃了:“人”不可能只意味着西方的人,理性也不是人类经验的最终立足点。

电子媒介交流展示了一种理解主体的前景,即主体是在具有历史具体性的话语与实践的构型中构建的。这一前景扫清了道路,人们从此可以将自我视为多重的、可变的、碎片化的,简言之,自我构建本身就变成了一项规划。这种前景反过来也对所有限制这一过程、将身份固定和稳定化的话语和实践提出挑战,无论这些话语和实践是基于本质主义人种论的法西斯式的,还是基于理性的自由主义的,还是基于劳动的社会主义式的。新交流技术的后结构主义理解提出了一种后现代文化与社会的可能性,这种可能性威胁着作为对现实的定义的作者权威。 77

#### 注 释

- [1] 马克·波斯特,《信息方式》(*The Mode of Information*) (Cambridge: Polity Press; Chicago: University of Chicago Press, 1990) (中文版参见范静萍译,商务印书馆出版,2000年——译者注)。

[2] Elizabeth Eisenstein, 《作为变革行为者的印刷业》(*The Printing Press as an Agent of Change*) (New York: Cambridge University Press, 1980)。

[3] 利奥塔,《非人类》(*The Inhuman: Reflections on Time*), Geoff Bennington 和 Rachel Bowlby 译 (Cambridge: Polity, 1992)。

[4] 米勒(J. Hillis Miller),“数字化复制时代的文化批评作品”(The Work of Cultural Criticism in the Age of Digital Reproduction),收入《例示》(*Illustration*) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992)。

[5] 马克·波斯特编《波德里亚著作选》(*Jean Baudrillard Selected Writings*), Jacques Mourrain 译, (Stanford: Stanford University Press, 1988)。

[6] 梅罗维茨(Joshua Meyrowitz),《无位置感:电子媒介对社会行为的影响》(*No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*) (New York: Oxford, 1985)。

[7] 福柯,《规训与惩罚》(*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*), Alan Sheridan 译(New York: Pantheon, 1977)。

[8] Michael Heim,《电语言》(*Electric Language: A Philosophical Study of Word Processing*) (New York: Yale University Press, 1987)。

[9] George Landow,《超文本》(*Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*) (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992)。

[10] Jav Bolter,《书写空间》(*Writing Space: The Computer, Hypertext and the History of Writing*) (Hillside, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991)。

[11] Richard Lantham,“电子词语”(The Electronic Word: Literary Study and the Digital Revolution),刊载于《新文学史》(*New Literary History*)第20卷第2期(1989年),第265-299页。

[12] Marie Marchand,《迷你特尔的伟大创举》(*La Grande aventure du Minitel*) (Paris: Larousse, 1987)。

[13] Andrew Feenberg,“电脑会议与人文科学”(Computer

Conferencing and the Humanities), 刊载于 *Instructional Science* 第 16 期 (1987 年), 第 169—186 页。

[14] Roxanne Starr Hiltz 和 Murray Turoff, 《网络民族》(*The Network Nation: Human Communication via Computer*) (London: Addison Wesley, 1978)。

[15] 德里达, 《论文字学》(*Of Grammatology*), 斯皮瓦克 (Gayatri Spivak) 译 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974)。

[16] 德里达, 《明信片: 从苏格拉底到弗洛伊德及其以后》(*The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*), Alan Bass 译 (Chicago: University of Chicago Press, 1987)。

[17] 诺伯特·维纳 (Norbert Wiener), 《对人类的合乎人性的使用》(*The Human Use of Human Beings*) (New York: Anchor, 1954)。

[18] 阿尔都塞, “意识形态和意识形态国家机器”, (*Ideology and Ideological State Apparatus*) (1970), 收入 Ben Brewster 译《列宁与哲学及其他论文》(*Lenin and Philosophy and Other Essays*) (London: New Left Books, 1971)。

[19] John Hinkson, “马克思主义、后现代主义与当今政治”, (*Marxism, Postmodernism and Politics Today*), 刊载于 *Arena* 第 94 期 (1991 年), 第 138—166 页。

## 第五章

# 作为话语的数据库或电子化的质询

### 一、信息方式与数据库

我在本章将着重探讨电脑数据库以何种方式发挥着福柯所说的话语这一术语的作用,亦即数据库是如何在意识直接范围之外构建主体的。<sup>[1]</sup>有些批判观点在探讨数据库时并没有针对数据库的话语作用,处理数据库所用的范畴忽略了语言对主体的去中心化运作,而我的努力则与这些观点相反。例如,诸如赫伯特·席勒和提姆·卢克等人的马克思主义的著述<sup>[2]</sup>,就反映了上文的那些观点;他们在著述中把数据库视为促进因素,促进了主要公共机构的权力,尤其是公司的权力。在此,数据库变成资本家攥紧生产方式的新工具。马克思主义批评家指出,并非所有人

都能均等获取数据库中的信息,这种技术明显有利于经济统治阶级,这与那些抱着乌托邦幻想的鼓吹者们所主张的并不一样。同样,戴维·伯纳姆、詹姆斯·鲁尔和加里·马克斯等自由主义者<sup>[3]</sup>,在论及这一主题时特别探讨了国家对数据库技术的占有,警告人们说这一技术能带来中央集权的巨大扩充。自由主义者尤其关注政府手中的数据库对个人隐私带来的威胁。

78 虽说这些视角肯定能提供许多值得思考之处,它们却没能揭示数据库技术与现有政治、经济及社会机构的一体化所带来的文化革新。无论在何种情形中,马克思主义和自由主义的理论视角都把这种新异的知识体系并入了它们的现有概念构架,所揭示的也只是该现象符合其理解框框的那一面。在马克思主义者看来,数据库只是作为生产资料斗争中的一个因素时才是可以理解的;在自由主义者看来,数据库是中央独裁政府的永恒危险的一个组成部分,所以才会进入政治领域。在这两方观点中,数据库的新异性都被减至最低,该理论所构型的社会个体或阶级并没有因为新事物的降临而有所改变。我要提出的论点是,除了上文所述的这些内容外,社会批判理论还必须探讨数据库与主体构建这一文化论题之间的关系,我还认为福柯的话语理论为这种探讨提供一种最必要的指南。

至于文化问题,马克思主义理论及自由主义理论的主要局限是,它们首先把社会领域构型为一个行动领域,把语言的重要性降到了最低。至于数据库,马克思主义者所探讨的是资本家与工人之间的关系,而自由主义者所探讨的则是政治支配的命运如何。这两种观点都忘记了这一事实:数据库是由符号组成的;它们首先是某种东西的表征。人们不会吃它们、不会拿它们、不会踢它们,起码人们希望如此。数据库是



语言的不同构型;如果要对它们加以探讨,任何理论姿态都必须起码考虑到这一总体论事实。作为一种语言形式,数据库产生的社会效果必将与语言所产生的效果相应,尽管它们肯定还会与不同的行动形式有不同的关系。

后结构主义对语言的理解与我们从社会批判理论入手分析数据库特别相关,因为它在语言与主体构建之间描画出一种关联。后结构主义者对于语言与主体的互动提出许多著名论断:(1)主体总是受到语言的介入;(2)这种介入呈“质询(interpellation 在此亦可译为“唤询”)”的形式;(3)在这一过程中,作为一个阐发点与论述点的主体立场永远不会缝合或封闭,而会保持非稳定、过剩和多重。

应该把第一个命题理解为既非赘论亦非无害。一个人被构型为一个主体,被赋予文化意义,首先就得通过语言:社会施加在个体身上的那种承载意义(bearing)、它操作的抑制与增势(empowerment)的性质,都在语言中发挥着作用。我们把主体当作动机、意识和意图的一个起始点,而在我们的文化79中,我们(在语言中)赋予主体的这一特权倾向于对个体身上的语言承载意义进行系统化的遮盖;如果我们记住这一点,那么上文命题的显著意义就会更加清晰。自从笛卡儿对主体的构型加以阐发以来,自从这一构型在启蒙思维中撒播以来,自从这一构型被铭写进代议制民主政体、资本主义经济、科层社会组织和世俗教育的主要机构中以来,它便已经成为西方的文化基础。个体一旦被理解为一个主体,就被固定在自律/他律、理性/非理性、自由/决定论这些二元对立之中。当主体从内在意识的制高点面对这些二元律时,这种构型的语言层面就会被主动忘记或自然化。

在日常生活的微观层面上,主体之所以如此,便是因为质询或“招呼(hailing)”的不断的重新构建。<sup>[4]</sup>在限定性语言行

为中,主体在一个位置上受话,且/或被引发出一种阐发姿态,其方式遮盖了这种位置或姿态。当一位老师喊一个小学生回答问题时,老师就预设了作为自律理性行为者的学生位置,这个学生必须首先“站到”这个位置才能回答问题、才能是一个学生。为了将眼前的交谈或实践进行下去,语言质询的运作要求受话人(addressed)必须不加任何直接反思就接受其作为主体的构型。质询可能会被性别、年龄、种族或阶级所校准,或者可能剔除这些人群中的任何一个或部分。质询是社会对个体的侵入,而这种侵入应当避免,这一质询并不是我们的论题;这种异议已经落入自由/决定论这种二元律,并预设了作为主体的个体的构建这一先决条件。真正重要的是语言层面上发生的过程,以及在我们文化中它所显示的主体特殊形式。

第三个命题是,对主体的质询总是片面的、不完整的、充满空白的,而且可对它随意地进行抵抗和重新构型。语言中的主体构建不同于对物质客体世界的牛顿式理解,在物质客体世界中,事物被不可抗拒的不变法则推动或牵引到确定的位置。在最琐碎平凡的情形中,主体也总是多重的,总被质询<sup>80)</sup>为不同的位置:一个小学生还是一个孩子、朋友、宠儿、主人。但是在每种质询中,主体都被构型为固定的、确定的、封闭的。在某些具有社会意义的成人境况中,质询似乎被——恰切地说就是被——构筑成最终的、真实的、完整的。身份的固定化与万有引力的推来拉去并不是一回事,而是相当于被邀按如下方式扮演一个角色:这种邀请在提出之前就好像已被主体回答,但同时这种邀请也有可能被拒绝。

## 二、福柯的话语概念

我们必须理解语言与主体关系的后结构主义观念,才能

测定福柯的话语概念有多深内涵,而话语概念对我们批判性地探讨数据库至关重要。福柯在他的大部分著述中运用了话语这一术语,20世纪60年代的著述尤为如此,如《物的秩序》(1966年)和《知识考古学》(1969年)。在这两本书中,福柯对人类科学提出批判并提出一种另类的分析方法。在这些书中,话语这一术语首先是作为一种反论断(counter-position)提出的,它所针对的对象是这些人,即他们把书写理解为某一主体的表述,他们在寻求阅读与倾听行为中的意义时又从词语回到意识。下文是福柯对这一论断较为清晰的陈述。

在上面的分析中,各种不同的阐发形态并没有归结为某个主体的那种综合作用或统一功能,而是显明了主体的消散。当主体制造某一种话语时,这些各不相同的形态则归结为不同的身份、地点、主体能占据或被给予的立场,归结为主体言说所在领域的不连续性……因此,我将放弃任何把话语视为一种表述现象的努力——亦即对先期确立的某种综合作用的文字翻译;我倒是要为主体性的种种不同立场寻求一个恒性场(a field of regularity)。尽管我对话语作如此构想,但它并不是一个思考、认识并言说的主体庄严地进行的展示;相反,它是该主体的消散以及该主体与其自身的不连续性可能得以确定的总体性。话语是外在性(exteriority)的空间,其中部署着一个由种种独特地点所组成的网络。<sup>[5]</sup>

书写与主体的关系在这段文字中被明显重构了。话语这一术语主要是用作一种载录方式,说明福柯的书写理论不同于人本主义的书写理论。它标明分析向外在化迈出了一步,而分

析的外在化本身便是战略性的。福柯并没有声称他已经发现理解知识的惟一的真正途径,他甚至没有声称他的方式与其他人本主义方式相比具有多少认识论的优越性。只不过,如果人们要想对我们文化中的知识进行批判,如果人们试图与我们文化中的观照自身知识的方式保持距离的话,话语这一术语倒是指明了这一步步的途径。

许多批评福柯的人往往本身就囿于人本主义的认知方式,他们指责福柯没有把话语这个术语作为一个领域予以足够详细的说明,没有仔细地标明话语的边界或它的对象。例如,曼弗雷德·弗兰克甚至引用福柯自己的话,说明福柯自己也承认这一缺陷,但是弗兰克认为福柯的话只不过承认了这一不足,他并不认为福柯的话是一种标志,能证明话语这一术语的意义与一个界定清晰的对象没有关系,而是与人们分析任何一个知识领域的水平有关。以下是弗兰克所引的福柯原话:

最后,我认为我没有把“话语”这个词本来就颇为含糊的意思说得更清楚,而是将它多重化了:有时用它意指所有陈述(énoncés)的一般领域,有时意指可个体化的(individualisable)一组陈述,有时则意指一种考虑到一定数量陈述的有序实践。<sup>[6]</sup>

福柯似乎在说,如果旨在批判我们社会中的知识,那么理论化的努力就没必要如此集中于划定其对象的界限,而应该具体说明人们力图达到意义的何等高度,以便能提出知识与主体的关系——换言之,主体的文化构建——这一问题。

福柯 1970 年在法兰西学院做了题为“论及语言的话语”的就职演讲,后来该演讲刊印成文。从这篇文章开始,福柯将

一种关联引入话语这一术语与权力之间。从那时起,福柯发展了“话语”范畴的各种用法,这些与他早年著述中明显不同的用法在《规训与惩罚》与《性史》中最为有效。在20世纪70年代和80年代,话语常常被用作“话语/实践”这个双词组合,这表示福柯拒绝将话语从“非话语”中分离。他还引入了诸如“权力技术学”和“权力的微观物理学”等术语,其中的话语被分门别类地划为对不同类型的实践进行排列和阐发,如制度化的、规训的、抵抗性的等等。在此,语言与主体的关系问题被明显拓宽:话语作为语言被构型为一种权力形式,而对权力的理解是:它的运作有一部分是通过语言实现的。<sup>82</sup>

### 三、作为话语的全景监狱

于是,话语及其与权力的迭盖问题便与主体构建这一文化论题有关,尤其与作为理性自律个体的主体构建有关。马克斯·韦伯也对理性主体展开论述,把它作为问题提出、作为支配的指数看待,而不像自由主义和某种程度上的马克思主义那样把它作为自由的标志。但是,韦伯所理解的理性具有普遍原理的特性,因而他对理性的理解就承载过重。他只能把主体和理性问题历史化到一个最低程度。福柯发现自己的观点与韦伯的观点有着这种差异,他认为韦伯把理性理解为“人类学上的不变量”,他自己则把理性视为历史构筑的产物,并努力对此进行分析。<sup>[7]</sup>

因此,福柯的难题是构筑这样一种话语理论,它应该将理性历史化,揭示作为权力的话语以何种方式发挥作用,并突显主体的构建。严格说来,福柯从没有为人们提供这样一种理论,他争辩说这是因为理论会在另一个认识论层面上重新铭写理性主体。相反,他在惩罚史和性史中向人们展示了这

样的一种话语理论。我们可以在一些简短陈述中看到他对这种理论最直接的阐述,这些话大多出现在他的一些应景之作中,下面这段话便出自他后期的一次访谈:

我真的相信并不存在自主的独立主体、不存在无处不在的普遍形式的主体。我怀疑这种主体观并对此持敌对态度。正相反,我认为主体通过种种奴役实践而得以构建,或者,以一种更为自律的方式,则通过解放和自由的实践而得以构建……当然,这要基于存在于文化氛围中的许多规则、样式和虚构。<sup>[8]</sup>

83

话语被理解为甚至在“解放”运动中也对主体产生权力作用。

话语的权力作用就是对主体与支配结构的关系作如此定位,使那些结构因此能够对他或她发生作用。话语的权力作用的主要特点是隐藏了它对主体的构建功能,只在该主体已经成为权力的受话人之后才显露出来。在福柯看来,话语运作的一个经典例证是心理分析。弗洛伊德的话语/实践在主体中生产了一种俄狄浦斯化的儿童,把一个人(如果是男孩)的童年理解为对其母亲的欲望。一旦该儿童主体被心理分析的话语如此构建,人们就认为他因为这种欲望被禁止而产生俄狄浦斯创伤,并且他的人格也深受影响。但是,关键是,话语/实践的作用是为了给该儿童的欲望命名,是为了把他构型为一个尤其对其母亲具有原欲的主体。<sup>[9]</sup>在《规训与惩罚》中,话语具有相同的功能。

现代惩罚体系,即监禁,其本身首先并不是一种理性主体的结果。福柯反对自由主义者与马克思主义者的观点,他对尼采式的监狱谱系学进行了辩护,在该谱系学中,它的起源既

非启蒙主义观念亦非早期工业资本主义的运作。福柯将监狱的起源追溯到早期历史中大量的互不关联的零星言行：启蒙主义对旧政体(Ancient Régime)种种惩罚形式的批判、军队训练的惯例和时间表、学校考试程序、边沁(Bentham)的监狱建筑观念,这些作为监狱的起因没有一种是可以理解的。福柯把监狱的起源归结为如下的一种无能动性(non-agency):“那些具有很大扩散力的狡猾伎俩,那些表面上光明正大而实际上居心叵测的微妙安排,那些羞于承认屈从于经济要求的机制或使用卑劣的强制方式的机制——正是它们在现代历史的开端造成了惩罚体系的替嬗。”(刘北成等译文。——译者注)<sup>[10]</sup>福柯把理性主体从设立监狱的能动性中废黜后,又进而分析其作为话语的运作方式。

如今,下面这个故事大家已耳熟能详。囚犯居于单人囚室,围着一个中心塔楼,塔楼中有狱卒驻守,他可以看到囚室而囚犯则看不到他。因此就构成了一种独特的权威,这一权威能看到所有(故而有“全景监狱”这术语)而又是隐形的。此例证也是对话语/实践的复杂阐发的一部分,这种阐发包括把个人判入监狱的司法实践、把囚犯作为个案研究的犯罪学家、针对囚犯行动的管理日程安排和常规、以及对假释可能的评估程序等等。福柯以这样的文字归纳全景监狱的运作特点:“通过这种监督,规训权力变成一种完整体系……它还被组织成一种多重的、自动的匿名权力;因为虽然监督要依赖个人来实施,但其功能的发挥还是一种自上而下的关系网的作用……而横向地讲……这一网络以其权力效应维系一个整体并完全覆盖该整体,其权力效应来自监督者与被监督者之间,即监督者永远被监督……”<sup>84</sup> [11]正确的理解是,全景监狱并不仅仅是塔楼上的那个狱卒,而是施加于囚犯、把他或她构成为一个罪犯的整个话语/实践。全景监狱是监狱的话语/实践构

建主体的方式,即把主体构建成一个罪犯并把他或她规范化到一个洗心革面、重新做人的程序中。我的论点是,随着电脑数据库的降临,一种新的话语/实践便在社会场中运作,你可以把社会场当作一个超级全景监狱,它重新构型了主体的构建。<sup>[12]</sup>

#### 四、作为一种超级全景监狱的数据库

数据库首先是话语,因为它们导致了一种主体构建。它们是一种书写形式,一种铭写符号痕迹的形式,它把书写的基本原则延伸成延异(differance),使该原则改变了它必然的终结认识并疏远、区分和宕延了这种认识。呈现为电子的数字化形式的数据库可以在空间中完美传输,在时间中无限保存;它可以在任何地方永久存在。数据库不像说出的语言,它不仅远离任何作者的在场,而且许多人手都“成为作者”,以至它愚弄了作者即权威这个原则。作为一个有意义的文本,数据库不是任何人的却又是个人的,但它还是“属于”某人,属于把它作为财产“拥有”的社会机构,属于公司、国家、军队、医院、图书馆和大学。数据库是纯书写的话语,直接增强其所有

85 人/使用人的权力。

这一点路人皆知。因为他们知道,所以他们抵抗。《时报》(Time)1991年底的一项民意调查显示:有70%到80%的回答者对他们被收入数据库中的信息量表示“非常或比较关注”,其中针对联邦政府、信用机构和保险公司的人数较多,针对雇主、银行和营销公司的人数较少。<sup>[13]</sup>如今大众已认识到他们一直被数据库监督,因而明显感到不自在。数据库焦虑还没有发展成一个具有政治显著性的全国性论题,但许多人显然已对它越来越关注,而它也预示着福柯所谓的大众的规范化



(normalization)将上升到一个新水平。

数据库政治化的例子日益倍增。联邦政府已经开发出金融犯罪执行网(FinCen),其权力之大令人骇怕,它把人工智能程序与大面积的并行处理相结合,监控银行交易以便侦查犯罪行为。<sup>[14]</sup>在经济领域内,进行网上销售的零售商把他们积累的客户资料视为自己的财产,视为一种有价资产,这种资料是他们从销售中获得的副产品,他们还可以进而卖给其他零售商。但是,顾客并不想让有关他们自己的这种资料在他们亲属之外的范围中从一个小摊贩传到另一个小摊贩。虽然 Lotus 公司 20 世纪 90 年代早期出售顾客资料的企图因为消费者的抗议而受挫<sup>[15]</sup>,但是抵制他人使用这些数据库很可能不会成功,因为这种抵制基于公共与私人这种现代的政治区分。消费者认为他们的买卖是私人的,属于资本主义体制的一部分,而这种体制把所有经济交易都标示为“私人的”。但是,数据库是一种后现代话语,否认并取消了公共与私人的区分。

越来越多的经济交易自动进入数据库,同时还得到消费者的帮助。信用卡消费自然成为极好的例证。按政治经济学的传统理解,消费者购买某物是出于理性选择的“私人”行为。可是,当信用卡从钱包或手袋中拿出来交给店员结帐时,那种“私人”行为就已变成一种“公共”记录的一部分。一个人的个人选择受到强加于人的监视,但借助受监视个体的自愿参与,那种监视变成了一种话语现实。在此情形中,权力与话语作用被独特地构型了。被监视者提供了监视所必须的信息。无86  
须缜密设计的大工程,无须利用像犯罪学这样的科学,无须乞援复杂的管理机器,也无须形成科层组织。在超级全景监狱中,当个人行为通过电话线与电脑化的数据库传播时,监视就开始实施,而销售人员只须键入极少量的数据。一种庞大而不露痕迹的操作展开了,而其中监视的政治力量却因受害者

心甘情愿的参与而无法实施。

因此,超级全景监狱不像全景监狱,它几乎可以毫不费力地运作。权力的“毛细血管式的”延伸触及规训社会的整个空间,福柯所注意到的这种情况在今天已经远为完善了。电话电缆和电线线路细针密缕地纵横交叉、覆盖着我们的世界,它们是超级全景监狱的极端手段,把我们的行动转化为监视的外延话语,把我们的私人行为转化成公开布告,把我们的个人言行转化成一种集体语言。个人被接插到他们自己的全景监控的线路回路中,对诸如韦伯和自由主义者等人的社会行动理论进行了无情的嘲弄。韦伯的理论强调意识是自我阐释的基础,自由主义的理论总体而言则在主体外表保护下的隐秘的内心中寻得了意义。超级全景监狱通过权力技术和数据库的话语对每个主体加以质询,而数据库的话语即使与“现代的”理性自律概念有关,也是微不足道的。因为超级全景监狱这个完美的书写机器把各主体构建为处于他们具有意识形态确定性的统一体的非中心位置。

如果我们把数据库作为福柯话语观念的一个例证看待,那么我们也就不认为它们是行动者所构建的,而把它们视为话语的“外在形式”,我们会寻求它们的“形成规则”,并以此作为它们构建个体的方式的关键。这层意义上的数据库是仔细排列的清单,之所以数据化是为了利用电脑的电子化速度。纵向分隔这些列表就生成不同的“域”,具有诸如名字、地址、年龄和性别等项,横向分隔就成为“记录”,标注着每一条目。零售商的数据库有不同的域,记录一个人每次所购的物品,随着时间的推移就能描绘出该顾客的购物习惯图,这种描绘可以立即进入并与该顾客的其他信息(如住址等)相互参照,并且还可能与键入数据库中的社会保障号或驾驶执照等其他项相互参照。结果,这些电子列表变成了每个人为电脑而构建

的额外的社会身份,他们还会因为具体的数据库而被构建为 87  
社会行动者。我们把数据库理解为一种按照数据库的形成规  
则铭写主体位置性(positionality)的话语生产,无须把数据库  
当作一种具有适当性或精确性的模型而求助于该数据库的拥  
有者并参照他或她的利益、或转发给所涉及的人进行核实。  
按这种方式,我们就能站在公共/私人二分法之外、站在生产  
方式动态学之外理解数据库。数据库的话语是一种运作于主  
体构建机制之中的文化力量,该机制对抗着把主体视为中心  
化的、理性自律的那种霸权原则。因为现在只要通过数据库,  
主体就能被多重化和去中心化;电脑能从许多社会场合对主  
体产生作用,而所涉及的个体却毫不知情,但与此同时,似乎  
该个体又确实在场,似乎就在电脑里什么地方。

也许会有些读者反驳说,数据库不可能具有福柯意义上的  
话语的特性,因为在福柯看来,话语是庞大的文本集合。他  
所列出的例证是心理学、经济学、语法和医学,这一切都包括  
以论点紧密相连的句子与段落。而数据库很难说与此相同,  
数据库绝大部分不是这样的文本化,而是在“话语”中到处散  
落的孤立的词与数字的庞杂聚集。数据库中惟一能发现句子  
之类的地方是构建数据库的程序或代码语言,在某些类型的  
域中它们是文本化的。可是,数据库还确实包含话语的关键  
特征,尽管它们缺少散文的标准特征。数据库完全是福柯所  
谓的“规格的格栅”,是三种话语“形成规则”之一。这些格栅  
是“一些系统,根据它们便可彼此分开、对比、联系、重组、分类  
和派生……作为话语的……客体的[所述对象的]不同种  
类……”(《知识考古学》第42页)没有任何东西能有资格成为  
这层意义上的格栅或成为数据库;它们是纯粹的格栅,其纵向  
的域和横向的记录极其精确地把客体分开并分类,其精确度  
肯定令诸如心理学等较为传统的话语形式甚为羡慕。

但是,对福柯而言,话语最为重要的是它们构建了自己的客体。他最大的用心就是要避免把话语作为“不同的符号组”、文本或德里达意义上的书写加以研究,“而是把话语作为系统地形成这些话语所言说的客体的实践加以研究。”(《知识考古学》第49页)他所强调的是语言的述行层面,语言的所作所为而非语言的本义或内涵。电脑化的数据库只不过是述行机器而已,是生产可挽救身份的引擎。许多数据库有一个能标明它们“实践”地位的特征,即它们的“理性”能力。如果两个数据库有一个相同的域,那么这两个域的功能也就一致。于是,如果某个人口普查数据库和某个雇员数据库都有社会保障号码域(这已越来越成为首选的识别域),如果他自己的记录中没有这些信息而人口普查数据库中有的话,他便可以利用人口普查数据库来挖掘他想要查的雇员的任何信息。数据库间的这些链接已被运用到定位寻找父母系统,以寻找不抚养自己孩子的离婚或分居的人。因此,关系数据库(relational databases)已经在它们的结构中内置了与其他数据库结合的能力,它们形成了巨大的信息储量,几乎把社会中的每一个个体都构建成一个对象,并且原则上能够包括该个体的几乎所有信息——信用评定数据、服役记录、人口普查资料、教育经历、电话记录等等。<sup>[16]</sup>

关系数据库的运用中最复杂的例子是诸如克莱利他(Claritas)公司这样的市场研究公司。该公司号称利用了“数家主要数据库中的超过五千万名个人消费者的记录。”<sup>[17]</sup>该公司结合并分析了来自下列数据库范畴的数据:媒介与市场研究、报纸研究(包括报纸读者数、电视收视量和收音机收听量)、顾客研究、车辆登记数据、邮件地址表和信用评定数据。该公司聚合了1200多个公共及私人部门的数据库。克莱利他(Claritas)公司开发了自己的数据库“罗盘(compass)”,容许

客户进入该数据库进行自己的研究。不过它的杰作是一个叫做“prizm”的数据库,这是一个身份构筑系统。Prizm可以把整个人口细分成由六户家庭组成的“簇群(clusters)”。每个簇群又分别合乎四十种类型,如“下层社会”、“黑色企业”、“城市单身布鲁斯”、“裘皮与旅行车”等等。每种类型按收入、占全美人口比例、年龄、阶层、家庭大小以及“特点”界定。例如,所谓的“波希米亚混合型”的身份类型约占美国人口1.1%,其特点有:“购:成箱酒,普通股;车:阿尔法·罗密欧、标致;读:GQ,哈泼斯(Harper's);吃:全营养面包,冷冻华夫;电视:夜间连线……。”公司进而提供一些邮政编码样本说明这类人可以在哪儿找到。<sup>[18]</sup>

89

Prizm这类数据库构建主体的方式铭写了一种新的质询模式。<sup>[19]</sup>数据库对主体的“招呼”迥异于老师和学生、警察和犯法者、老板和工人、父母和小孩之间的“招呼”。后者往往在面对面情境中直接发送和接收一种信息。而数据库中最常见的是,个体是在缺席状态下被构建的,证实着该事件的只是一些诸如垃圾邮件等非直接的证据。从这一角度看,数据库的质询更接近于书写的质询,其读者主体被一个缺席的作者所招呼。但是,仍存在着重要的区别:从被质询者的观点看,作者尽管只是一个作者,但仍然为人所知,是一个个体或一组个体。读者被某个特定的作者质询往往是有意选择的结果,而在我们所列举的电脑数据库中,即使如此也很难得。无论对数据库的生产者而言,还是对被数据库构建的个体主体而言,数据库的质询都是一种复杂的构型,无意识、非直接、自动化且心不在焉。要想具体说明不同类型数据库中的质询的构型,要想回答这些情形中主体的中心化或分散化程度以及这种分散或多重化有何特点,人们还要进行更多研究。不过,上述探讨足以标明数据库对于质询概念的复杂化非常重要。电

脑数据库开创了质询的新纪元,与基于印刷话语和手写档案系统的现代性的质询迥然不同。质询的范畴可以作为对数据库进行批判性质询的主要线索,这一线索能够具体指明主体构建有何属性,揭示这一过程内在的支配性,并标明主体被质询时所处的阐发立场可能通过何种途径在社会空间中被多重化,从而缓和话语的有害影响。

一旦人们理解了数据库中体现的表征形式,就可以把它与信息方式中的其他区域加以比较,如看电视、电脑写作、打电话、录音录像等。这些文化技术的每一种都具有话语效应,可以认为这些效应的总和正在慢慢地建立一种与现代性迥异的文化基础。无论是何情形、连贯、稳定、理性中心的主体都受到异质性、分散、不稳定性、多重化的对抗。数据库是规模更大范围更广的文化转型的一部分,这种文化转型把主体定位在自由主义和马克思主义理论取向可以获得的可见性(visibility)框架之外。难怪利奥塔在《后现代状况》中所宣称的“对元叙事的不信任”能引起人们的共鸣。随着日常生活日益受到信息方式诸区域的侵染,现代性的文化便享有越来越低的似真性。尽管从阶级、性别和种族角度看,信息方式的作用是区分性的,但它们还是构建了一种非常普遍的现象,该现象预示着一一种新型的权力游戏,一种新型的抵抗辩证法以及政治及其理论化的一种新构型。

正如电视、音乐复制、电脑写作和录像艺术一样,数据库通过对现实——用波德里亚的术语更确切地说则是,超现实——的拟仿,产生话语效应。组成数据库的各种域构筑了对个体的表征。这些域往往由固定的字符量组成,极大地受制于技术规定,亦即受制于福柯意义上的“它的形成规则”,也就是存取速度。数据库之所以高效,只是因为其信息瞬间即可获取,但同时它还必须具有量大面广的参照人口。近乎全

部的覆盖率和瞬间获取性是一个好数据库的特征。然而,这种获取性是指数据库的内部构造,它们是作为所覆盖人口的仿像而发挥功能。对于数据库而言,张某某(Joe Jones)便是这个名字下各种域中的所记录的信息总和。所以,对于所有进入数据库的那些机构或个人来说,张某某现在就有了一个能界定他这个人的新型存在形式,一个新的主体位置。数据库话语的表征构建了张某某这个主体,其构建形式虽是极度漫画式的,但却立刻可以获得。

另一种理解数据库话语性质的方式是把它们与福柯所谓的统治性(governmentality)联系起来考察。这是福利国家典型的权力形式。它既不是日常生活的局部情境中典型的权力微观物理学,也不是君主或总统们恢弘的国家权力。统治性是一种官僚权力,依赖于人民大众的知识以维持社会治安和社会秩序。福柯在有的地方把它称为“生物权力”,并把其先导追溯到古希腊的家庭管理中,而这也是经济的原始意义。<sup>[20]</sup>他对统治性作如下定义:“统治一个国家因此将意味着 91 实施经济治理,在整个国家的范围内建立一套经济,也就意味着要针对整个国家的居民、针对每一个人和所有人的财富和行为进行某种形式的监视和控制,就好像户主对其家人和财产那样尽心尽力。”<sup>[21]</sup>如果没有数据库,便无法设想统治性,或说无法设想 20 世纪晚期发达工业社会福利国家的权力形式。如果没有数据库,很可能就无法统治这些社会中的庞大人口。数据库为当今政府提供了非常巨大的关于其所有人民的可利用的信息量,这有助于制订各种维持稳定的政策。由于数据库撒播到我们的社会之中,一个重要的政治影响就是它们提升了权力的“统治”形式,并使每个层面上的强制机构都能获得关于所有人口的知识。

为了对抗数据库的这种稳定化作用,利奥塔在《后现代状

况》中指出,一种新的解放政治可能是让每个人都能进入数据库。<sup>[22]</sup>当然,这一政策在当前形势下无论显得多么乌托邦,还会起着使信息民主化的作用。每个人或群体都可以方便地用电脑获得与政府相同的信息。虽说由于本国贫困人口日益增加,这一前景似乎不太可能,但起码可以设想,在原则上,以电脑进入这类数据库将会广泛地延伸到绝大多数人民中。朝这个方向努力的政策将肯定会构建一个“信息自由”法案。哪怕数据的赛博空间是录制的,政府批判者也能浏览这种空间,这种想法是一种让人踌躇思量的反事实。

然而,作为一种抵抗策略,它并没有把数据库话语的述行作用、它们构建主体的能力考虑在内。利奥塔观点的言外之意是,“实在(real)”主体将会弥补数据库内在的“权力”,使他们能为自身的目的操纵它的知识,这是一种与目前的保守主义不同的政治,保守主义者把数据库的使用只限制于能付得起帐单的人,通常是大的社会机构。数据库的解放这一论题的先决条件是,数据库应消除中心化自律主体的社会型像。后现代文化构型了多重的、分散的主体位置,它们的主导性已不能靠异化的权力实现,而要靠权力技术的全新阐发才行。与其说数据库的文化功能是制定反对个体的主导性权力结构,还不如说是对个体性质的重新构筑。利奥塔的建议意味着知识与权力可以分开,越来越多可资利用的数据库等于越来越多的知识、等于越来越多的权力。但我现在提出的这种观点将对知识与权力的关系作不同的论断,在此论断中,知识本身便是语言权力的一种形式,是从文化角度构成的主体构建权力。

数据库话语中的主体形成过程与全景监狱相比,其运作方式非常不同。福柯论争说,全景监狱所构建的主体是现代的、“内在化了的”个体,是意识到他或她自己的自我决定性的个体。主体构成过程属于一种“主体化(subjectification)”,即



通过他们的某种(虚假的)特有内在性而生产这些个体。与此相反,超级全景监狱中的主体构建采取“客体化(objectification)”这一相反路线,即通过分散的身份、通过连个体都没意识到的身份生产这些个体。超级全景监狱引起公愤之处也许是,它公然违背现代个体的伟大原则,违背其中心化的“主体化了的”内在性这一伟大原则。

于是,数据库政治将与后现代性中主体化的文化形式相对应。我们并不需要发展出一套抵抗的私人政治以对抗数据库对自律个体的所谓侵犯,我们需要理解哪些能动性形式适于分散的多重化主体,我们需要生成适于这种身份形成的抵抗策略。引起争论的不是主体化的新形式具有自在的解放性,而是它们就是新的对抗领域。如果政治把自由只划定在个体外表的周围,将其内部的一切都标注为私人化的并且是不可触及的,那么它便严重误解了数字化电子交流的当今形势。由于我们的身体已紧密维系着网络、数据库和信息高速公路,因此它们不能给我们提供一个不受观察的避难所,或提供一个可以划定一条抵抗界线的堡垒。通往更彻底的解放的道路必须通过信息方式的主体形成,而不必经过现代性的早期时代的主体形成以及该时代快速消失的文化。正如欧内斯托·拉克洛和香塔儿·莫菲所论争的那样,<sup>[23]</sup>对社群的呼吁必须考虑到信息方式中交流与身份的形式,并且必须抵制人们对古希腊集市中面对面亲密接触的怀旧情绪。在这个半机械人(cyborgs)、赛博空间和虚拟现实的纪元中,无论多么唯物和辩证,社群的外表都不会轻而易举地从历史的迷雾中辨别出来。

## 注 释

[1] 我所关注的将只限于有个人域的数据库,而非所有数据库

因此,如编目数据库就被排除出我的讨论范围

[2] Herbert Schiller,《谁知道》(*Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500*) (New York: Ablex, 1981);以及 Tim Luke 和 Stephen White “批判理论、信息革命与通往现代性之途”(Critical Theory, the Informational Revolution and an Path to Modernity),收入 John Forester《批判理论与公共生活》(*Critical Theory and Public Life*) (Cambridge, MA: MIT Press, 1985),第 22—53 页。

[3] 戴维·伯纳姆(David Burnham),《电脑国家的兴起》(*The Rise of the Computer State*) (New York: Random House, 1983);詹姆斯·鲁尔(James Rule),《私人生活与公共监视》(*Private Lives and Public Surveillance: Social Control in the Computer Age*) (New York: Schocken, 1974);加里·马克思(Gary Marx),《暗探》(*Undercover: Police Surveillance in America*) (Berkeley: University of California Press, 1988)。

[4] “质询(interpellation)”这一术语进入批判理论领域是因为阿尔都塞的“意识形态和意识形态国家机器”(Ideology and Ideological State Apparatus) (1970)一文,收入 Ben Brewster 译《列宁与哲学及其他论文》(*Lenin and Philosophy and Other Essays*) (London: New Left Books, 1971),第 166 页及以下。该文中,马克思的意识形态概念被呈现为质询的行动者。有关质询概念的优秀论述,另可参见 Kaja Silverman《符号学的主体》(*The Subject of Semiotics*) (New York: Oxford, 1983)。

[5] 福柯,《知识考古学》(*The Archaeology of Knowledge*),A. M. Sheridan Smith 译 (New York: Pantheon, 1966),第 54—55 页。

[6] 弗兰克(Manfred Frank),《论福柯的话语概念》(On Foucault's Concept of Discourse),收入 Francois Ewald 编《哲学家米歇尔·福柯》(*Michel Foucault, Philosopher*),Timothy Armstrong 译 (New York: Routledge, 1992),第 110 页。

[7] 福柯,“方法问题”(The Question of Method),收入 Graham Burchell 等编《福柯效应》(*The Foucault Effect: Studies in Governmentality*),多人译(Chicago: University of Chicago Press, 1991),

第79页。

[8] 福柯,“一种存在的美学”(An Aesthetics of Existence),收入 Lawrence Kritzman 编《福柯:政治、哲学、文化》(*Foucault: Politics, Philosophy, Culture*), Alan Sheridan 等译 (New York: Routledge, 1988),第50—51页。

[9] 福柯,《性史·第1卷》(*The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction*), Robert Hurley 译 (New York: Pantheon, 1978),第129—131页。

[10] 福柯,《规训与惩罚》(*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*), Alan Sheridan 译 (New York: Pantheon, 1977),第139页。

[11] 同上,第177页。

[12] 与这些思路相似的是,德勒兹提出,我们已经从一个规训性社会转变成一个控制的社会。参看他的《有关控制的社会附言》(Postscript on the Societies of Control),刊载于《十月》(*October*)第59期(1992年冬季号),第3—7页。

[13] 1991年11月11日 *Time* 第36页。感谢 Carol Starcevic 给我看这篇文章。

[14] 参见 Anthony Kimley “大哥想(随时)看看你的银行帐户”(Big Brother Wants to Look into Your Bank Account Any Time it Pleases), *Wired* 第1卷第6期(1993年),第91—93、134页。

[15] Rob Kling, “大规模平行计算与信息资本主义”(Massive Parallel Computing and Information Capitalism), 收入 Daniel Hillis 和 James Bailey 合编《计算的新纪元》(*New Era of Computation*) (Cambridge, MA: MIT Press, 1992)。

[16] David Lyon, “边沁的全景监狱:从道德建筑到电子监视”(Bentham's Panopticon: From Moral Architecture to Electronic Surveillance), 刊载于 *Queen's Quarterly* 第98卷第3期, 1991年。该文中,他对这一总体化的灵视采取较节制的态度,这种灵视往往是从下列分析中产生的:“……不应该说我们已经被封闭在电子全景监狱的囚室,而应该说当代的某些机构显示出全景监狱式的特征。全景监视是一种趋势,除了其他……”(第614页)

[17] 《Claritas 公司综述》(Claritas Corporation—An Overview) 宣传材料由该公司 1991 年提供。感谢 Colin Fisher 给我看此文件。

[18] 这些族群(clusters)列在 1989 年 3 月 16 日的《今日美国》(USA Today)第 1B 页。

[19] 兰开斯特大学的 Colin Hay 给我指出这种探讨思路。参看他的论文《通过质询进行动员》(Mobilisation Through Interpellation), 收入《社会与法律研究》(Social and Legal Studies) (即出)

[20] 福柯,“统治性”(governmentality),收入《福柯效应》,第 87—104 页。

[21] 同上,第 92 页。

[22] 利奥塔,《后现代状况》(The Postmodern Condition: A Report on Knowledge), Geoff Bennington 和 Brian Massumi 译 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984),第 67 页。

[23] 参见墨菲(Chantal Mouffe)《民主、多元主义与不确定性》(Democracy, Pluralism and Uncertainty)(未刊稿),以及拉克洛(Ernesto Laclau)“权力与表征”(Power and Representation),收入马克·波斯特编《政治、理论与当代文化》(Politics, Theory and Contemporary Culture) (New York: Columbia University Press, 1993),第 277—296 页。

## 第六章

### 批判理论与技术文化：

### 哈贝马斯和波德里亚

自第二次世界大战以来,马克思主义理论便一直面对着日渐不符其范畴和分析的局面。尽管生产方式一直是资本主义式的,因而也符合政治经济学的批判,但是在高度发达的资本主义国家内部,革命与社会抗议的发生点已经越来越远离劳动过程。1840年至1880年间,当马克思放眼世界全局寻求解放的征象时,他的双眼紧盯着英、法、德的工人,紧盯着对新型劳动过程的严酷纪律进行反抗的无产阶级。他将市民社会的转型希望寄托于这样的阶级,这个阶级正变成或肯定会变成数量最大、最受压迫、最受剥削,但同时也是现代资本主义最不可或缺的阶级。

马克思倾向于忽视或起码不重视当时形势较

不明显的特征。当时最富战斗性的反叛来自处于转折期的两个群体：手工艺人，他们在进入工厂后正在丧失独立性；以及从乡下进入工厂的农民，乡村世界与日渐工业化的城市截然不同。这些群体之所以抵抗资本主义并不是因为资本主义的内在结构，而是因为资本主义强求他们改变种种习惯，这一事实并没有在马克思的思考中得到强调。他把无产阶级的革命作用归因于资本主义劳动过程本身的剥削结构，它使工人的生活环境日趋贫困。在马克思看来，反叛新体制的原动力直接来自这个新体制；工人惟一可能的回应便是把他们自己和世界从雇佣劳动的状况下解放出来。随着 19 世纪逐渐过去，工人的不满采取了政党和工会的形式，寻求的是在现有体制下改善生活而不是推翻这个体制，而马克思却没能充分考虑到被吸收同化的可能性。<sup>[1]</sup>

历史学家对于工人阶级表面的驯服（暂时的？）提出许多解释：更高的工资、劳动力的分层、种族和地区差异、政党和工会层的领导能力低下、自由主义国家的变革、民族主义、以及其他等等。无论是何原因，至 20 世纪中期，产业工人阶级显然已不再是反抗的标准支承者。与此同时，其他群体却上升到革命中心的显要位置。首先是第三世界的农民，最近则有学生、人种与种族的少数人群、妇女、同性恋者、囚犯和环保主义者，他们都合法地声称自己是“无产阶级”，声称自己是最受社会压迫、最反对当前社会形式继续延续的群体，因而也就是“革命性的主体”。

战斗性发生地的转换给马克思主义提出了许多理论问题，但我在以下文字中将特别针对一个问题：马克思是否已将技术与文化、实践与意识、劳动与符号交往之间的关系充分概念化？马克思对产业工人阶级的革命潜能很有信念，这是否得来太轻而易举；他假设物质艰辛和社会征服是反抗的充

分条件,这是否太轻率;对此人们可以争论。人们可以在他的文本中找到无数例证,说明他在物质条件和交往实践之间划定的关联过于紧密;他在文中坚持认为,在特定的劳动结构中,社会行动者必然就会产生特定的政治结果。

关键的论题并不是对观念的忽略。在第一篇关于费尔巴哈的提纲中(指1845年稿本——译者注),马克思表明他充分认识到了观念在历史中所起的积极作用,充分认识到主体作为一个有意图的行为者的作用:“和唯物主义相反,唯心主义却发展了能动的方面。”<sup>[1]</sup>另外,历史唯物主义为社会分析过程中的意识形态标明了—一个显著的作用。在马克思的历史著述中,教义与政纲都是阶级斗争的基本方面。马克思主义理论的难处并不是意识被降级到历史戏剧的后台,而是范畴的丰富性和对马克思主义的阐发把文化问题归入了技术问题中。可以说,马克思主义理论中的这一空白并不是基本原理方面的,而是次要的理论阐述上的。马克思对工作场所的区域进行了精细复杂的区分性分析;而从分析的技术要求来看,他对工人的文化方面的分析则滞后而不足。政治经济学批判对资本主义结构进行了条分缕析的探究;而对文化政治的批判则是泛泛而谈、含糊其辞、不够深入。

这种理论发展不平衡的结果是,马克思主义者一直集中考察工人所作所为的琐碎细节:他们如何工作、如何付给工资、哪些条件促成他们的苦难、这些条件有何改变又如何改变。但是,很少有马克思主义的分析是针对以下方面的:资产阶级的观念和实践对工人的生活及政治活动有何影响;工作场所的结构以何种方式有利于还是妨碍了他们的交往,工人与他或她的社群、配偶、孩子、亲属、朋友的关系以何种方式影响了他或她的选择与目标。<sup>[2]</sup>

马克思主义为人们提供了民主化工作场所的一套连贯—

致的总纲：劳动重组将会消除资本主义工厂中的具体缺陷，不论尚存的难题是关于中央计划与工人自我管理的矛盾，还是关于消费者与生产者利益的矛盾、还是关于生产要求与生态平衡的矛盾，对于马克思和马克思主义者来说，它们都是可以在实践层面上解决的次要问题。另一组问题就不这么容易处理了：什么文化形式与社会主义社会相一致？技术和社会机器的转型是否暗示符号交往形式的改变？与资本主义生产相联系的意义是否是政治策略的目标？

97 因为马克思假定压迫刺激了工人对资本主义的反抗，所以他没有对革命意识、语言、以及符号交往或总体上的文化进行广泛的理论探讨。因此当20世纪的社会政治发展没有沿着马克思主义的轨迹时，历史唯物主义的框架就受到质疑。当新政治运动抽掉生产方式概念的线时，马克思主义理论这块布也就散了纱。马克思主义似乎不能解释清楚当今的对立运动：伊朗的库尔德人、波斯尼亚的穆斯林、法国的囚犯和妓女、美国的妇女和黑人、西班牙的巴斯克人和加拿大的魁北克人、德国的生态主义者、英国的青年。如果马克思主义要想作为发达资本主义的批判理论生存下来，它必须不仅仅成为（男性）工人剥削的专门理论。

对于马克思主义理论的这些指责并不是一句简单的话所能回答。斯大林曾以法令决定语言必须从上层建筑提升为基础，仿效这样的做法是不够的。同样，对马克思主义的范式进行折中式延伸，在需要的地方加点儿康德或者韦伯或者弗洛伊德，这种做法也不该提倡。这方面的实验已经陷人泥潭，各种不同概念彼此令人不快地摩擦，产生的是静电的火花而非理论之光。<sup>[4]</sup>然而还是有理论家作出了实质性的努力，他们在一种稍作修正的宽泛的马克思主义框架内，对技术与文化的关系进行重新概念化。尤其是于尔根·哈贝马斯和让·波德



里亚的著述对批判理论的复兴产生了深远的影响。

在哈贝马斯和波德里亚对马克思主义的反思过程中,思想公分母是作为技术与文化协调物的语言所具有的重要性。20世纪产生了大批可资利用的语言理论:索绪尔的结构语言学、维特根斯坦的语言游戏理论、俄国学派的形式语言学、贝尔托郎费(Bertalanffy)的信息理论、塞尔(Searle)的言语行为理论、贝特森(Bateson)的交流系统理论、罗兰·巴特的符号学、乔姆斯基的生成语法理论、伽达默尔的阐释学、福柯的话语分析、德里达的解构方法、利奥塔的习语哲学以及其他种种语言分析形式。

这个远未列全的名单能够提醒人们,最近对语言的思考是如此丰富并多样化。虽然语言问题如此引人注目,但真正令人诧异的是很少有人努力解释如下问题:为何在20世纪,尤其是在第二次世界大战以来,会产生对语言理论的如此关注?<sup>[5]</sup>有一种可能便是,语言已经更加接近社会实践的中心。电脑语言与人脑的关系、电子媒介的扩散把世界范围的话语带进家中、官僚体制的传布使政治和工作比以往任何时候都更加依靠书面的交流形式,所有这些就是新型实践的例证,它们都极大地延伸了日常生活中语言的作用。人们也许会争论说,语言对社会实践并非如此重要,应该说当语言呈现为电子形式时,它就在改变自身的性质,并且语言引发主体的方式、话语构建主体性的立场的方式正在进行急剧转型。我在另一本书中将这一过程称为信息方式。<sup>[6]</sup>

无论如何,就本章的目的而言,我们只需承认种种语言哲学给社会批判理论带来了挑战。因为有人倾向于认为,语言先于社会或者构成社会本身,无论这种论点是明确的还是暗含的。当然社会批判理论家们并不能接受这种观点,因为它过分限制了社会理论的范围,还经常不合法地缩小从支配性

中可能获得的解放的幅度。哈贝马斯和波德里亚以非常不同的方式尽力探讨语言问题,将它纳入社会批判理论或者与社会批判理论相结合。在此过程中,他们打开了技术与文化关系的新视角,给经典马克思主义的缺憾提供了解决方案。

### 一 哈贝马斯的交往理论<sup>\*</sup>

就哈贝马斯来看,他转向语言理论始于1968年的论文《作为“意识形态”的技术与科学》,他在该文中抨击了马克思主义的劳动观念。<sup>[7]</sup>哈贝马斯与法兰克福学派有着种种联系,他拓展了霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》(1944年)中始创的一系列思考。在该书中,霍克海默和阿多诺试图将批判理论从马克思和恩格斯所创始的科学传统中区分出来。<sup>[8]</sup>对霍克海默和阿多诺而言,科学理性是支配自然的一种手段,而这种手段又变成了支配人类的手段。如果说,从希腊人到18世纪的哲人的启蒙思想都以理性和科学作为其批判社会支配的基础,那么它维持和巩固了一种不同形式的支配,这种形式在资本主义制度下就变成了一种有害的社会支配形式的根源。对于植根于科学的合法化意识形态而非植根于工作场所的资本主义文化的彻底批判,霍克海默和阿多诺作出自己的中辩。他们亲历了德国法西斯主义中政治支配与科学文化的和谐运作,这导致他们对阶级斗争的未来甚至对批判理论的效验抱有悲观情绪。

与霍克海默和阿多诺相比,哈贝马斯远远没有受到20世纪阴暗事件的困扰,他在科学与技术的批判中寻求激进理论的延续。他在马克思的劳动理论和保守主义的科学功能之间

<sup>\*</sup> 本章中的二级标题名为译者所加      --编者注

## 清理出一条传承的脉络：

在种种生产力处于其科学技术发展阶段……它们似乎与生产关系形成了一种新的群集。它们曾经为了政治启蒙的利益，发挥了盛行的合法化方式的批判基础的作用，如今已不再如此，它们反而变成了合法化的基础。<sup>[9]</sup>

科学与阶级关系的保守联盟植根于发达资本主义的结构转换中。霍克海默和阿多诺，甚至马尔库塞，都强调这些发展所暗含的负面前景，而哈贝马斯却把它们看作是马克思批判理论中某种不足的标志。马克思之所以没能对科学与技术的合法化作用提出一种批判性评价，是因为他的理论没有足够清楚地区别解放行动与技法(technique)。哈贝马斯认为，马克思所以不能提供“对现有技术的一种另类选择”，是因为他的劳动理论本身就是科学性和技术性的。

哈贝马斯以一种特别令人吃惊的方式找到一条走出这种两难的途径。批判理论已经在技术与文化之间发现一种关联，因此其政治目标便危机四伏。技术已变成意识形态的一个来源；生产体制的成功把它转化成它自己的验证方式；物质被转变为观念。批判理论的这一难题被哈贝马斯逆转了，他在马克斯·韦伯的行动理论中找到了再次将技术与文化分开的依据。韦伯区别了目的理性行动和价值理性行动，哈贝马斯则利用这种二分法发展出技术行动与符号交往之间的二律背反。马克思的劳动实践(praxis)理论局限于韦伯所论；社会行动的目的被描述出来了；其手段被调整成以技术上最有效的方式产生结果。马克思对劳动的考察遗漏或未强调语言、交往、个体彼此确认对方为主体的手段。因此，马克思未能对

科学与解放加以区别。

哈贝马斯双重行动理论的问题在于它并非有机建立在批判理论中。他没有对新范畴进行理论阐述、没有进行“先验演绎”就简单地附加于旧范畴。哈贝马斯写道：“我将把劳动与交往互动(interaction)的根本区别作为我的出发点。”<sup>[10]</sup>可是这个“根本区别(fundamental distinction)”既不具有不辩自明的根本性,也不是明显的论证出发点。相反,它是一个结论,致使技术与文化被不恰当地分离了。仅仅从韦伯那里借用一个符号互动的概念是不够的。它并没有系统地探讨韦伯思想背后的形而上前提,而是引入了一种人为的、甚至是武断的区别,这就把哈贝马斯的思路引入了一条漫游的小径,通向理想化的言语情境这种观念的灌木丛。最终,哈贝马斯不得不在《交往行动理论》一书中重新引入一个先验主体,使他的思路绕到马克思的背后,回到康德,而不是超越马克思。<sup>[11]</sup>当哈贝马斯面对作为意识形态的科学这一两难时,他本可以通过探究理性主体观念中的难点而避免落入主体主义(subjectivism),但他最终还是落入其中不能自拔。

哈贝马斯把语言问题看作社会批判理论的一个侧面。他依次摒弃了(1)乔姆斯基的生成语法理论,因为该理论将语言建立于一个非社会的(asocial)人类本性观念上;(2)索绪尔的语言学,因为该理论使语言研究游离于主动的社会主体,并把语言看作纯粹形式上的客观现象;以及(3)奥斯汀(Austin)的言语行为理论,因为该理论没有提供依据,以便批判性地评价言说者的情境。为了从社会批判理论的观点阐述语言或符号互动,哈贝马斯发展出理想化的言语情境这一观念。言说是为了交流而作出的努力,在哈贝马斯看来,这必然意味着言说者的所言是可理解的,言说者的所述是真实的,言说者是真诚的,并且说出的话(utterance)符合规范性语境。根据这些标

准,人们就能从社会支配模式导致的言语扭曲(distortions)这个角度分析语言。

哈贝马斯意识到,能够达到理想化言语情境标准的交谈(conversations)即便存在的话,也是很少的。不过,他为这一概念的必然性作如下辩护:“共识的主体间性(intersubjectivity)无论如何变形,设计一个理想化的言语情境必然暗含着潜在言说(potential speech)的结构;因为每一次言说,即使是故意欺骗的言说,也面向真(truth)的观念。”<sup>[12]</sup>换言之,“真、自由和公正”是语言分析不可分割的工具。哈贝马斯以某种康德式的方式坚持认为,理想化的言语情境是理解任何说出的话的必要条件。言说在何种程度上都不能达到理想化言语情境的标准,这并不意味着个体不能与他人交往,而是意味着社会压迫,最终便是阶级斗争。

理想化的言语情境这种观念有许多难处。首先,人们可能会问,是否可能根据哈贝马斯的标准对一次特定的交谈进行经验评价。在夫妻间的言语交替流(the flow of inter-changes)<sup>[1]</sup>,例如像《谁害怕弗吉尼亚·沃尔夫?》一剧所虚构的那样(此剧系美国现代派剧作家阿尔比的名作。——译者注),扭曲的层面非常复杂,以至于几乎不可能清理出其中的“真话”,不可能分析其中的各种支配结构。事实上,理想化的言语情境这一概念暗含了一种上帝般的认识论制高点,站在这个制高点上便可以清理日常的种种混乱这些缺憾。但是我们暂且撇开经验问题不谈,同意哈贝马斯的这一说法,对理想化言语情境的偏离“随压抑程度的不同而相应增加,而压抑的不同程度是一个特定社会内制度化体制的典型特征;并且,压抑的程度依赖于生产力的发展程度和权威的组织……”<sup>[13]</sup>假若果真如此,就出现了另一个难题:对符号互动的分析仍然是生产方式的直接反映,于是我们就又回到我们开始的地方,即劳动的问题。

哈贝马斯争论说“交流能力”(competence, 又译“资质”。——译者注)本身是一个历史现象,他试图藉此从经济结构的控制中推演出理想化言语情境这一观念。因此,言说者达到理想化标准的能力不仅依赖于生产方式所导致的压抑层面,而且还依赖于个体“道德发展”的程度。仅凭其本身而言,就能把交流描述为一种革命现象,描述为一种依赖于社会化<sup>102</sup>和人格发展等论题的现象。

哈贝马斯坚持认为“人类不仅能在对生产力的发展起决定作用的、有技术用途的知识领域内获得知识,而且还能在对交往结构起决定作用的、道德实践的意识领域内获得知识。”<sup>[14]</sup>生产方式的演化中包含着进步,其中也同样包含着用于评价交流能力的标准,这些标准的绝大多数来自皮亚杰。在第一发展阶段,占绝对主导的是“强制性的(imperativist)交流模式”;接着便是“从命题上区分了的言说”的时代;最后我们来到一个新纪元,权当我们自己的时代吧,其中的言说是“论辩式的(argumentative)”,并且完全受制于理想化言语情境的标准。根据哈贝马斯的看法,一个阶段向下一阶段的转变因为社会组织的普遍变化而成为可能。<sup>[15]</sup>哈贝马斯论点潜含的意思是,在社会组织的下一个阶段,即超越资本主义的那个阶段或者资本主义内部一个更加民主的阶段,交流能力将会促成理想化言语情境,而社会自由也将允许它的实现。德国激进左派耿耿于怀的是<sup>[16]</sup>,这一论断致使哈贝马斯为“公共领域”进行辩护,而公共领域中的公开辩论将会为社会质变提供条件。

哈贝马斯政治论断的乌托邦主义植根于其理论的主观论(subjectivism)。如果言说被社会压抑系统化地扭曲了,那么公共领域中的公开辩论也不太可能消除这种扭曲。这样的理想化言语情境仍然得受制于压抑的普遍形式。甚至在“合法

化危机”这一语境下,人们还是很难明白如何消除扭曲,因为哈贝马斯版的批判理论依赖着一个未被证实的主体观,这一观点认为主体具有“理想化的”真。但是,尽管有压力要求人们做到真,但这种压力并不一定就能产生真;它倒是可能导致更加煞费苦心的谎言或自我欺骗。结果,哈贝马斯的理论所要求的那种理想化言语情境,并非充分依据对日常生活中交流的结构进行的分析。要想进行这样的分析,人们起码必须把语言临时假设为客观现象,并对这一现象进行调查,使人们能从社会及历史角度理解这一现象。批判理论以前依赖于对社会参与者的主体性的评价,这种依赖并无确凿理由,而我们已经看到,这种方式下的文化分析与技术分析是分离的;让·波德里亚使批判理论不再具有这种依赖性,这便是波德里亚的努力方向。

103

## 二 波德里亚的符号交换理论

波德里亚早期著作《客体系统》(Le système des objets)(1968年)和《消费社会》(La société de consommation)(1970年)的灵感来自其老师亨利·列菲弗尔对日常生活的批判形成的可能命题和罗兰·巴特的符号学。<sup>[17]</sup>波德里亚认为,在发达资本主义制度下,消费主义已经开始支配日常生活的不同侧面。在这一思考阶段,波德里亚很乐于将他对消费的区域性分析归入他对资本主义进行的宽泛的马克思主义式批判。1968年的五月风暴使资本主义结构中需要加以分析和批判的变化,如日常生活的重要性,格外引人注目。波德里亚与传统马克思主义的不同之处在于,他对符号学理论的运用使人们能以一种新的方式理解消费主义的特征。<sup>[18]</sup>

像哈贝马斯一样,对于以主导面目出现的语言理论——

在此指结构主义符号学,波德里亚并没有欣然接受。索绪尔的结构语言学使研究者能站在复杂性的一个新水平上考察种种现象,列维·斯特劳斯、拉康和巴特对它的运用便是这样。一个客体可以被分解成二元对立,揭示出形成规则和形成类型的游戏,而无须求助于某种意识或主体性概念。社会经验对于内在阐发层面的分析是开放的:神话、家族体系、时尚杂志、消费对象都各自构建了一个结构化了的意义世界,其可理解性源于它与语言的相似性。然而,在社会理论中运用结构语言学理论便要承担一定的代价:语言学形式主义实施于社会科学中,就意味着批判力的弱化和去历史化。结构语言学规定,对各种现象的研究应当是共时性的,应当跳出时间之外,而且不应参照规范性评价(normative evaluations)。

波德里亚是试图从历史和批判两方面运用符号学的第一批法国思想家之一。《消费社会》的论点是,发达资本主义社会中出现了一种新的意义结构,其有效性基于一种区分的逻辑(a logic of differentiation),只有借助于符号学理论才可能对它进行分析。波德里亚写道:“消费的社会逻辑根本不是对服务和商品的使用价值的占有……它不是一种满足的逻辑。它是社会能指的生产和操纵的逻辑。”<sup>[19]</sup>资本主义之所以生成这些能指,是因为它要操纵大众进行不必要的消费行为——如果马克思主义仅仅满足于说明这一事实,那么它就错失了分析良机。<sup>[20]</sup>其要点是,变成消费客体的是能指本身,而非产品;消费客体因为被结构化成一种代码而获得了权力与魅力。此代码要靠符号学的逻辑才能破解,而不是资本的逻辑所能破解的。

因此,波德里亚对消费的分析完全是历史性的,因为这种分析使符号学从属于批判理论:商品生产已经进入一个新阶段,它伴有一种新的符号结构、一个新的语言机器。一旦从符



号学角度分析意义的这种新结构,揭示其结构化了的代码,就能产生这样的论点:彻底变革必须集中于这种代码进行,它必须以一种新的符号体系形成一套实践以粉碎这种代码,并形成一种策略以创建一种新的符号交换(symbolic exchange)秩序。波德里亚的用心是双重的:一方面他想修正符号学,以便使它的形式主义和非历史性能适合批判理论的需要;另一方面他想修正马克思主义,以便使它的生产论能适合文化批评的需要。其结果可能是产生一种新的批判理论,能把握技术与文化、生产与符号交换之间的相互依赖性。

《客体系统》和《消费社会》证实,在对消费主义的分析中,符号学比马克思主义的需求观念更具优势,从而实现了上文的那些目标。如果对商品的概念构建是它们的价值源自劳动、它们的用途源于需求,那么消费主义何以在第二次世界大战之后得到非同寻常的发展便依然是个谜。如果最终只能购买资本主义投入市场的产品,且这些产品的价值还有待质疑,为什么工人还会在劳动中竭尽全力?按马克思之见,人的需求并非固定不变,而是随生产方式的变化而改变。假若果真如此,资本主义便已经成功地建立了生产与消费的无限循环。但是,在波德里亚看来,马克思的分析忽视了社会交换的功能。由于马克思在社会实践分析中局限于生产隐喻,他没能抓住意义的社会交换力量,这种力量以一种非生产论的逻辑将商品遮盖起来。另一方面,如果社会被看作是一个符号交换系统,那么代码的权力就会揭示其力量。

波德里亚坚决认为,在发达资本主义制度下,普通大众不仅被生存所迫的劳动之需所控制,而且还被交换符号差异的需要所控制。<sup>[21]</sup>个体从他人的角度获得他们自己的身份,其首要来源并不是他们的工作类型,而是他们所展示和消费的符号与意义。波德里亚从凡勃伦(Veblen, 美国经济学家,

1857—1929。——译者注)和一些人类学理论那里得到启示,维护商品作为社会能指的重要性,而不强调它们作为物质客体的重要性。但是,他将他的分析深深地植根于当前社会时期的土壤中,从而避免了对理论生搬硬套所具有的种种危险。生产第一转换到交换第一,这种转换得益于诸如收音机和电视这类新技术的发展。这些技术的文化意义在于,它们只发布一条信息且构建一种新的代码:“关于信息消费的信息。”<sup>[22]</sup>新媒介使语言的结构、符号交换的结构产生转型,并为消费主义新代码的出现创造了种种条件。

站在符号学的制高点上,新代码很容易被破译。例如,在一则百事可乐广告所摄的那个社群中,各种年龄、阶层、性别和人种的人一起共享这种饮料。即便其寓意是潜意识层的,但还是一目了然:喝百事可乐与其说是消费一种碳酸气饮料,还不如说是在消费一种意义、一个符号——一种社群感。<sup>[23]</sup>在这则广告中,资本主义摧毁的某种价值(社群),通过这则广告又回到社会中。在另一个例子中,代码的运作不是靠某种乌托邦式的实现,而是靠一种逼人趋同的压力。布鲁特牌(Brut)古龙水与勇于上进的男子气质紧密相连。同样,使用该产品就是消费其意义——在此则是指阳刚之气的一种成规观念。该广告的暗含意思是,那些不用布鲁特牌香水的人不够男人化,在性征服游戏中将会输得很惨。

尽管这两则广告的策略刚好相反,但它们都例证了代码的机制。产品本身并非首要的兴趣所在;必须在该产品上嫁接一套与该产品没有内在联系的意义才能把它再卖掉。这套经常受到符号学分析的意义变成了消费的主导方面。哈贝马斯认为在发达资本主义社会中意义很稀有,而波德里亚则与他不同,他在消费系统中发现了意义丰富得泛滥。两位思想家的不同说明他们思想来源的相对价值:法兰克福学派的精

英主义悲观论,由于没能在大众社会中找到“本真”价值,因而摒弃通俗文化和消费文化;而波德里亚所运用的符号学则承认通俗文化和消费文化具有一定时间的有效性,足以对此进行分析。

106

在《符号政治经济学批判》(Pour une critique de l'économie politique du signe) (1972年)一书中,波德里亚力图将他的批判符号学与马克思的政治经济学批判系统化地相互关联。他起码在名义上还留在马克思主义的框架内,以符号学分析符号的一般原则检验马克思分析商品的普遍原理。正如马克思将商品分解为使用价值和交换价值一样,符号学把符号译解为所指与能指。波德里亚在符号与商品之间发现了一种相同关系(homology):能指与交换价值的关系相当于所指与使用价值的关系。<sup>[24]</sup>然而,形式上的并行关系掩盖了某种程度的误识或意识形态,而这种误识或意识形态是结构主义的符号概念和马克思主义的商品观共同造成的结果。

结构主义的符号概念所自然化或普遍化了的的东西,实际上是波德里亚眼中的基于历史的符号学形成。如果表意符号(sign在此译为表意符号以区别于象征符号symbol,其他地方通译为符号——译者注)只在能指与能指关系的层面上才与它的指涉对象分离,并且只在这一层面上才是可理解的,那么它实际上就是对象征(the symbolic)的大幅度简化。在象征符号(symbols)的世界中,能指、所指与指涉对象被整合于交往行动中。象征符号的特点是当它们在人与人之间进行交换时产生意义上的自相矛盾。与此相反,表意符号则是满溢的、正值的、单义的。<sup>[25]</sup>它不是关于语言的一个必然真理,而是一个特定符号学的时代的产物。因为受到工业和科层体制的程序化,表意符号已是权力策略的一部分(《符号政治经济学批判》第91页)。表意符号一旦脱离相互相关性(mutual

reciprocity)网络,就是一个单边(unilateral)信息、一个没有对应的交流(第138页)。符号因媒介新技术而成为可能,而媒介中的能指匆匆掠过潜在的消费者。一旦以这种方式将能指分离并抽出,亦可说,当能指自由漂浮于交流空间中,它们便能被广告商们凭兴致任意地附着于特定商品。于是,一个新的意义结构就建成了,它与发达资本主义的要求不谋而合。

107 马克思的商品概念始终没能达到这样的分析水平。他忽略了交换价值藉以变成一种表意符号的转型过程(第129页)。因为马克思主义的概念机器是以生产和劳动作为其模型的,所以它不可能使“生产符号的社会劳动”能被理解(第132页),而这种社会劳动基于一种不同的逻辑。符号流通本身就能生产剩余价值,这是一种不基于利润而基于合法性的价值(第140页)。至此,波德里亚欣然论证,他对信息的分析与马克思对商品的分析是平行的。就在马克思主义因为不能译解商品符号学而变成“意识形态”之处,波德里亚进来了,他丰富并发展了历史唯物主义,使它符合发达资本主义的新形势。

不过,《符号政治经济学批判》中也出现了一些迹象,暗示他将与马克思决裂。他与马克思的分歧点集中在生产逻辑相对于交换逻辑、商品的唯物性相对于符号的唯心性这一问题。波德里亚摒弃了结构主义将符号从世界中分离出来的做法,他争论说世界“只不过是符号的作用”(第185页)。如果个体所消费的是意义而不是产品,那么社会理论的中心就应该是符号交换而不是商品生产。因此,价值不是在劳动过程中创造的,而是在交流结构中创造的。在《符号政治经济学批判》一书中,波德里亚所强调的是对马克思的修正,而不是对他的补充,但他已经播下后马克思主义批判理论的种子了。

与马克思的决裂只在一年后他发表《生产之镜》时便发生了。在该书中,波德里亚对马克思的劳动观念提出了毫不含糊的批判,系统地解构了政治经济学的批判机器:

一个幽灵游荡在革命的想象中:生产的幻像。它到处维持着一种不受羁绊的生产力浪漫主义。生产方式的批判理论毫不触及生产原理。它所阐发的所有概念都只是描述了生产内容的辩证的、历史的谱系学,生产作为一种形式却完好如初。<sup>[26]</sup>

波德里亚提出,马克思的劳动概念太接近于自由主义者的经济人(homo economicus)观念,不能提供一种彻底的政治经济学批判。像自由主义者一样,马克思把实践简化为劳动、把社会简化为生产。马克思在使用价值中发现了彻底批判自由主义交换价值观念的根本依据。在马克思看来,投入到商品上的劳动构成了它的真正价值,而不是商品得以交换的量。马克思抱怨说,交换价值这一观念使所有劳动都简化到一个层面;这就掩盖了人类行为的具体差异。

波德里亚回应道,仅仅揭示资本主义交换价值这层外衣背后劳动的人类本质是不够的。马克思主义只是“使人们相信他们因出卖劳动力而异化;因此它抑制了一个激进得多的假设,即他们并不一定非得是这种劳动力,这种以其劳动创造价值的‘不可异化的’力量。”(《生产之镜》第9页)像自由主义一样,马克思在生产之镜中将社会领域概念化,把资本主义自身形象呈现为一种镜映的颠倒形式回到资本主义。而彻底的批判必须立足于自由主义者和马克思主义者所掩盖的领域——符号交换领域。

波德里亚考察了马克思在《哲学的贫困》中提出的生产与

交换关系的各个阶段,从而找到了马克思理论与资本主义生产论产生同谋关系之处。在第一阶段,即资本主义以前这一阶段,生产是为了生产者的使用,交换的只是剩余品。在第二阶段,即古典资本主义阶段,所有的工业生产都被交换。在第三阶段,即充分发展了的资本主义阶段,不仅工业生产,而且一切——“德行、爱情、知识、良心”——都被放到市场上成为可能的交换对象(《生产之镜》第119页)。马克思把资本主义原则传播到生产领域之外看作是一种“腐败”或一个“普遍贿赂”的时期。在马克思看来,第三阶段包含经济基础在上层建筑中的反映,即生产方式的次要影响。因此,对他而言,从第一阶段到第二阶段的转换是基本的,而第三阶段只是被设想为该系统的逻辑运作,是它向所有社会关系的一般延伸。

在波德里亚的批判中,他并非在补充还是摒弃马克思之间摇摆不定,而是在到底应该仅仅摒弃马克思对第三阶段的分析还是摈弃他的整个资本主义谱系学之间犹豫。波德里亚在较缓和的批判中争论说,马克思因为发展出了生产论隐喻,所以才掩盖了向第三阶段的转换的显著意义。从上文概述的符号学视角来看,第三阶段的社会交换所揭示的支配类型在结构上很新,这种支配类型由代码或符号所生成,人们不可能以生产概念来理解它。在此情形中,马克思主义仅以符号作为交流的普遍原则,因此作为一种批判理论,它显得不够充分。波德里亚在较强烈的批判中持这样的观点,在资本主义诞生过程之初,符号与商品同时出现,并且从一开始,符号政治经济学批判就比政治经济学批判更加激进。作为一个批判范畴,表意方式(the mode of signification)也许应该比生产方式先行。

《符号交换与死亡》(1976年)标志波德里亚政治姿态的一个转变,该书为代码理论凭添了一些悲观蕴意。<sup>[27]</sup>随着20

世纪 60 年代政治的退萎,波德里亚的激进主义也退萎了:从坚定不移的左派立场逐渐转向悲凉凄清的宿命论。在《符号交换与死亡》一书中,他义无反顾地寻求激进主义的源泉,希望它挑战一个没有固定的规定关系(fixed determinations)的体制的吸收能力(absorptive capacities);在这种体制的世界中,任何事物都可能是任何其他事物,一切事物都与其他一切事物既等同又无关,简言之,这是一个受代码的数字逻辑所支配的社会。波德里亚令人沮丧的结论是,只有死亡才能逃脱代码,只有死亡才是没有相应回报的行为、没有价值的交换的行为。死亡意味着天赋表意符号的可逆性,是一种无视仿像、模式和代码的真正意义上的象征行为。<sup>[28]</sup>

《符号交换与死亡》因为波德里亚著述的总体化特性而有所缺陷。不过,该书的价值在于它对波德里亚早期著作中的许多主题进行了精心改进。波德里亚在书中尽心竭力地探讨了“这个受媒介支配的世界中的交流结构的特点”这一问题,这在他的著述中是史无前例的。这一倍受批判理论忽视的重要论题成为他 1976 年之后著述的主干。尽管波德里亚对此主题的阐述还流于浮夸与含糊,但他所始发的思路对重新构建批判理论是很根本的。虽说这一规划与哈贝马斯最近的工作有某种相似,但波德里亚竭力探讨的是媒介的交流结构,他的德国同好追求的则是如何界定“理想化的言语情境”这一堂吉珂德式的目标。<sup>[29]</sup>

波德里亚在《论诱惑》(1979 年)一书中转向对怀疑阐释学的后结构主义式批判。他抨击否认事物的外表“面貌”而热衷某种隐含结构或本质的种种理论,如马克思主义、精神分析和结构主义等理论。这些阐释策略都突显理性的诸种形式。与他们相反,波德里亚张扬尼采式的对“真”的批判,推崇一种基于他所谓的“诱惑(seduction)”的模式。诱惑作用于表面,

因此就挑战了那些“超越”显层到达潜层的理论。诱惑模式包含波德里亚所谓的超现实(the hyper-real)这一术语的所有后现代蕴意,预示着他后来所构建的这一术语的型像。在该书的结尾处,波德里亚试探性地提出,诱惑有可能是生产模式的  
110 替代模式。

波德里亚在《仿像与拟仿》(Simulacra and Simulations)(1981年)一书中展开了他的商品文化理论,有人会说他总体化了这一理论。代码已经不再比消费客体受到优先考虑或先行于消费客体。客体与表征、事物与观念之间的区分方式已不再有效。在它们的位置上,波德里亚揣摩出一个由仿像模式构建而成的奇异的新世界以代替这些区分方式,而仿像除了自身以外在任何“现实”中都不具有指涉对象或可依基础。拟仿不同于虚构和谎言,前者不仅把缺席呈现为在场、把想象呈现为实在(the real),而且还从根本上瓦解了与实在的任何对照,把实在吸收到拟仿自身之中。波德里亚现在只考察一种超现实,一个由自我指涉符号构成的世界,而不关注“实在的”商品经济,这种经济在某种程度上被广告图像的“非实在的”金字塔绕开了。他已经从电视广告转向新闻播报或肥皂剧。然而,电视广告从没有彻底抹掉它所宣传的商品,电视新闻播报只是为了报新闻也得创造新闻,而对许多观众而言,肥皂剧中的日常事件既是其指涉对象又是其现实。

如果说波德里亚的超现实这个论点并不具有很强的有效性,那么新历史主义者和解构主义者的立场必须严肃对待。他们为了反对唯物主义者、现象学家、现实主义者和历史主义者而鼓吹语言自我指涉性,而它在波德里亚的手中则变成高科技资本主义时代下社会存在的首要原则。批判理论所面对的艰难任务是,当没有人支配、也没有任何人或物被支配,而



且并不存在从支配中解放出来这种原则所需的立足点时,如何才能揭示支配的结构。如果说奥斯维辛是绝对暴行的表意符号,标志着对死亡的生产,那么“超现实”世界便绕开了死与生的区别。<sup>[30]</sup>

在《致命策略》(Fatal Strategies)一书中,人们更深切地感到《仿像与拟仿》中的悲观蕴意。波德里亚在该书中试图从客体观点思考社会世界,这似乎是一个矛盾的说法。像后结构主义者一样,波德里亚以为表征性主体时代已经过去了。人们理解世界时,再也不能以为康德的时间、空间、因果律等范畴是通向真理的必要的普遍途径了。波德里亚以此暗示人们,主体已不再提供一个理解现实的制高点。这个特权位置已经转向客体,尤其是超现实的客体、拟仿出来的客体。波德里亚提出客体的逻辑,以便取代主体的逻辑,这便是他的“致命策略”。读者将会发现,波德里亚所昭示的世界,从客体内部昭示的这个世界,看起来与从后现代主义者的立场所看到的世界惊人地相似。<sup>[31]</sup>

理性在某些行动中还是起作用的,例如如果我想到达下一个街区,我就可以假设一个牛顿式的世界(常识世界),计划我的行动路线(向前行走数米),执行这一行动,并最终到达那个地点,从而实现我的目标;对于这一细枝末节的论题,波德里亚并没有予以反驳。这种思维方式能够使人们在总体上对现在的把握具有丰富的历史性,这才是真正令人生疑的观点。而按波德里亚之见却并非如此。通过媒介同时传布的超现实以及作为主叙事的自由主义与马克思主义政治的垮塌,剥夺了理性主体接近并进入真理的特权。个体在一个很重要的意义上已经不再是汲汲于最大享受其公民权的公民,而期盼着共产主义到来的无产阶级也同样不是。他们不过是消费者,因此也就是代码所界定之物的牺牲品。在这层意义上,只有

立足于客体观点的“致命策略”才能对当前形势产生某种有意义的理解

在新近的论文《大众：媒介中的社会内爆》中，波德里亚重述了他 20 世纪 80 年代著作的主题：媒介生成一个无论是马克思主义的还是自由主义的理性批判都难以施效的拟仿世界。媒介带来了一种信息过剩，但是却是以一种阻止接受者进行回应的方式带来的。这一拟仿的现实没有指涉对象、没有根据、没有来源。它运作于表征逻辑之外。但是大众已经找到了一条颠覆的途径：即采取沉默或消极被动这种策略。<sup>[32]</sup>波德里亚认为，大众吸收媒介的拟仿、不做任何回应，从而从根本上瓦解了这种代码。<sup>[33]</sup>无论他的这种观点有何价值，它还是代表一种新的理解媒介影响的方法。波德里亚没有指责媒介的异化作用或代码的恐怖主义，而是提出了一条出路：沉默。批判理论家自然不会对波德里亚自相矛盾的革命策略保持沉默。事实上，彼埃尔·布尔迪厄和米歇尔·德·塞尔托已经提出一些更具启发性的方法以解决抵抗问题。德·塞尔托在《日常生活的实践》一书中论争说，对于媒介、消费客体以及城市街道的布局中呈现给人们的意义，大众进行了重新标意。<sup>[34]</sup>德·塞尔托关于抵抗的观点似乎比波德里亚的观点 112 点更具有启发性，也更加合理可行。

### 三 异同与启示

波德里亚的著述遭受几方面的批评。他没能界定他的主要术语，例如代码；他的写作风格是夸张而宣告性的，往往缺少适时的系统而连贯的分析；他将他的洞见总体化，拒绝限定他的主张或对他的主张划定界限。他对电视图像这些特定经验大做文章，并站在这个有限的基础上推断出一个凄凉惨淡

的世界观,似乎社会中除了电视图像之外再无至关重要之物。对于反驳他的证据,诸如新媒介赋予人们的诸多益处,例如促进关于公民权和环境的进步运动、给人民大众提供关键的信息(如越南战争)并且以人性化的外国人形象反驳狭隘观念,他视若无睹。全世界范围内信息的瞬间即得已经永远地改变了人类社会,很可能是朝好的方面改变。

不过,波德里亚的著作是人们理解新传播形式的社会影响方面非常宝贵的开端之作。他开创了基于语言分析社会经验新类型之先河,这种社会经验肯定越来越具有发达社会的特点。他的著作粉碎了社会批判理论的现有根基,说明人们给予劳动和理性主义认识论的特权对于我们分析媒介和其他新的社会活动是多么不够妥当。基于这些考虑,他加入到德里达的逻各斯中心主义批判和福柯的人类科学批判的行列。波德里亚与这些后结构主义思想家们不同,他对自己引人的认识论上的新异之处没有深思熟虑,而是任由他的著作经受上文所述的指责。对于批判理论家而言,波德里亚代表着一种思路的开端,其他人可以随便对这种思路加以发展和改进。

波德里亚和哈贝马斯的近作中都有一种优先考虑符号交换而非劳动的倾向。<sup>[35]</sup>两人都把批判理论的范围扩展到能够涵盖语言现象,两人都比马克思更进一步地拉近了技术与文化的关系。表意方式变得与生产方式一样处于批判理论的中心位置。哈贝马斯的理想化言语情境与波德里亚的符号交换变成了革命理论的新基础。生产方式的转型问题必须与意义、文化和语言的转型问题一样受到批评的关注。哈贝马斯和波德里亚把批判理论引向这个方向,从而提供了一个立足点,使人们能够将工作场所之外的激进性的发生地并入革命性的视角之中。妇女、少数人群、同性恋、罪犯等所有被压迫的亚文化,如今都可以站在与无产阶级同等的地位上参与到

社会转型过程中。尽管波德里亚和哈贝马斯都没有针对这些亚文化群体与表意方式之间的关系问题进行系统的阐述,但是他们的思想中显然暗含这样的意思,这一论题在批判理论的议题中甚为重要。

虽然波德里亚和哈贝马斯观点的大方向具有惊人的相似之处,他们之间仍然存在着很根本的差异。把他们与20世纪60年代后期左派的关系进行比较,就可以澄清这些分歧。哈贝马斯在德国变成了新左派的批评焦点,他们认为他的公共领域观念激进得不够彻底。而在哈贝马斯看来,那些学生则是抗议父权和性压抑的资产阶级孩童。<sup>[36]</sup>他们反叛的显著意义是,他们强力进入生活的公共关注领域,迄今为止这还是私人领域。他们成功地打破了资产阶级意识形态的硬壳,揭示了整个社会中民主的缺席。然而,在发达社会中,技术及其非民主特性才是主要问题。在此,该论题只有诉诸于一种理想化的言语情境才能解决。该问题是“如何开展具有政治效应的讨论,理性地使技术知识和能力所构建的社会潜能与我们的实用知识和意志达成界定良好且受到控制的关系……权力结构的理性化的惟一希望在于,我们是否能为产生于对话的思想提供有利于政治权力的条件。”<sup>[37]</sup>对哈贝马斯而言,关键问题是要为非扭曲的交流创造一种制度化的框架。他假定理性需要一个新的主体基础;而理想化的言语情境将会产生一个理性的社会。当哈贝马斯祈求于受人膜拜的古代文化要求时,他开出的处方也就不会对启蒙主义的轮廓有很大的超越。

对于20世纪60年代后期的激进主义,波德里亚的态度比哈贝马斯积极得多。在他看来,1968年的五月事件是对压迫性的代码进行的终结启示式的粉碎。与电视的独白相对,五月事件呈现为一个符号交换的节日。巴黎街道和墙壁的喧嚣压倒了符号的抽象嗫嚅。日常生活中实现了一种新的表意

方式,虽然只是昙花一现。<sup>[38]</sup>在学生和工人众声喧哗的齐声责难中,似难抗拒的代码权力烟消云散。一个新的表意方式被创造出来了,它不是借助阶级斗争巧舌如簧的花招而是通过表达式交流(expressive communication)的一次简单的爆炸(explosion 或译“外爆”。——译者注)实现的。就像随意的乱涂一样,符号交换的力量突然之间在符号学领域爆发出意义。1968年的五月事件使波德里亚再次确信马克思主义革命观念的贫困。它在符号学烟花的一次辉煌展示中就粉碎了党这一观念,这个党是一个有知识分子、有理论、有干部、有缜密的组织和策略的党,这一事件还复制了它所要取代的资产阶级世界。因此,与哈贝马斯相比,波德里亚描述的符号交换理论暗含着一个非常不同的世界。这一新的表意方式并不依赖一个新型主体观念或者对理性的一种新认识。相反,它意味着一种新的交流结构,在这种结构中,能指将会在交换过程中直接生成,并与所指和指涉对象紧密相连。

尽管与哈贝马斯相比,波德里亚的批判符号学容许人们对发达资本主义的交流结构进行更深的分析,并且也避免了对主体和理性概念的过分依赖,但它最终也没有给出一种技术与文化关系理论方面的令人满意的解决方案。波德里亚代码观念存在这样的危险,它对符号学结构的无上权威的接受太轻而易举,对它所揭示的交流模式的总体化也太仓促。波德里亚犯了客体主义(objectivism)方向的错误,刚好与哈贝马斯的主体主义相对。在波德里亚看来,在主体对社会空间的连续破坏还没有得到充分认识或理论阐述的情形下,漂浮的能指便已渗透到社会空间之中。波德里亚令人信服地对问题的一个方面——意符的发送——进行了理论阐述,但是意符的接收仍然超出他的符号学范围。因为接收也是一种行为,尤其在符号时代,它与发送之间起码存在着部分断裂。对符

号的反叛并不仅仅呈现为1968年5月这样的集体性异常爆发。日复一日,天天都有抗议和越轨行为(transgression),如女拒绝将自己浸泡在诱人的香水中,同性恋公然展示他们慑人的性征,囚犯不愿接受全景监狱的规训,工人故意破坏通畅的流水线,每一个人都会给代码的强行要求划上一道杠或擦

115 掉一条线或做一个记号

如果说批判符号学使得批判理论能够让人们理解表意方式内在的支配性,那么它也置换了反叛的发生地,没能提出一种阐述该系统内部的空白与缝隙的主体性理论。当波德里亚争论说只有在死亡中才能躲避代码时,当意义最终并没有被重新并入符号的梦魇之中时,很显然,他的客体主义已经导致他退缩到一片遥远的荒漠。不过,哈贝马斯,尤其是波德里亚,发展了批判理论,使之远远超越了生产方式的边界而进入了一片更加肥沃的理论上壤;人们可以在这片沃土上中追寻找

116 术与文化关系问题的答案。

## 注 释

[1] 有关马克思没能充分将革命意识问题理论化的讨论,参见Carol Johnson,“改良主义问题与马克思的拜物理论”(The Problem of Reformism and Marx's Theory of Fetishism),刊载于《新左派评论》(New Left Review)第119期(1980年),第70—96页。

[2] 马克思,《关于费尔巴哈的提纲》,收入《青年马克思论哲学与社会》(Writings of Young Marx on Philosophy and Society),L. Easton及K. Guddat编译,第400页。(中译文摘自《马克思恩格斯全集》第3卷——译者注)

[3] 可以争辩的是,始于E. P. Thompson的《英国工人阶级的形成》(The Making of the English Working Class) (London: Gollancz; New York: Random House, 1963)一书的马克思主义历史学派,以及伯明翰

文化研究学派是例外,他们严肃认真的研究使他们免受这种指责。

[4] 例如,努力将弗洛伊德的观点与马克思主义观念结合的漫长历史,如 Wilhelm Reich《辩证唯物主义与精神分析》(*Dialectical Materialism and Psycho-analysis*) (1929年); Reuben Oxborn《马克思主义与精神分析》(*Marxism and Psychoanalysis*) (1965年); 马尔库塞(Herbert Marcuse):《爱欲与文明》(*Eros and Civilization*) (1955年)等

[5] 马丁·杰(Martin Jay)在“思想史是否应该采取语言学转向?”(Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas - Gadamer Debate)一文开始探讨这一问题。此文收入 Dominick LaCapra 和 Steven Kaplan 合编《现代西方思想史》(*Modern European Intellectual History*) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982),第86—110页。

[6] 马克·波斯特,《信息方式》(*The Mode of Information*) (Cambridge: Polity Press; Chicago: University of Chicago Press, 1990)。

[7] 此文英文版在 Jeremy Shapiro 译《走向一个理性的社会: 学生抗议、科学与政治》(*Toward a Rational Society: Student Protest, Science, and Politics*)一书中 (Boston: Beacon, 1971)。

[8] 《启蒙辩证法》, John Cumming 译 (New York: Seabury, 1972)。

[9] 《走向一个理性的社会》,第84页。

[10] 同上,第91页。

[11] 哈贝马斯,《交往行动理论》(*The Theory of Communicative Action*),第1卷,第2卷,Thomas McCarthy 译 (Cambridge: Polity Press; Boston: Beacon Press, 1984, 1987)。

[12] 哈贝马斯,“走向一种交往能力理论”(Toward a Theory of Communicative Competence),收入《当今社会学,第2期: 交往行为模式》(*Recent Sociology, No. 2: Patterns of Communicative Behavior*), Hans Peter Dreitzel 编 (New York: Macmillan, 1970),第144页。该文是“Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”的译文。

[13] 同上,第146页。

[14] 哈贝马斯,《交往与社会进化》(*Communication and the Evolution of Society*), Thomas McCarthy 译 (Boston: Beacon Press, 1979), 第 148 页。

[15] 哈贝马斯在《交往与社会进化》第 112 页中提供了这一情形的例证。

[16] 哈贝马斯不同意西德左派学生运动,参见《走向一个理性的社会》的前三章。

[17] 参见列菲弗尔(Henri Lefebvre)《现代世界中的日常生活》(*Everyday Life in the Modern World*), Sacha Rabinovich 译 (New York: Harper Torchbook, 1971), 以及《语言与社会》(*Le Langage et la société*) (Paris: Gallimard, 1966)。另可参看罗兰·巴特(Roland Barthes)《神话》(*Mythologies*), Annette Lavers 译 (New York: Hill & Wang, 1972), 及《时尚系统》(*Système de la mode*) (Paris: Seuil, 1967)。

[18] 符号学可以定义为对所有社会意义的研究,而不仅仅是对语言固有意义的研究。

[19] 波德里亚,《消费社会》(*La Société de consommation*) (Paris: Gallimard, 1970), 第 78-79 页。在索绪尔的结构主义语言学中,符号(signs)由能指(signifiers)或词语与所指(signified)或头脑意象所组成。被强调的是能指之间的关系,而它们与所指及指涉对象(referents)的关联几乎被忽视了。

[20] 这类分析的例证,参见 Stuart Ewen,《意识巨头》(*Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*) (New York: McGraw Hill, 1976)。

[21] 《消费社会》(*La Société de consommation*), 第 134 页。

[22] 同上,第 188 页。

[23] 有关许多广告的分析,参见 Judith Williamson《广告解码》(*Decoding Advertisements*) (London: Marion Boyars, 1978)。

[24] 有关这类同系分析更广泛的详细探讨,参见 Jean-Joseph Goux《经济学与符号: 弗洛伊德与马克思》(*Economie et symbolique: Freud, Marx*) (Paris: Seuil, 1973), 以及 Marc Shell《文学经济学》(*The Economy of Literature*) (Baltimore: Johns Hopkins University Press,



1978)。

[25] 《符号政治经济学批判》(*Pour une critique de l'économie politique du signe*) (Paris: Gallimard, 1972) 第181页。

[26] 马克·波斯特译,《生产之镜》(*The Mirror of Production*) (St Louis: Telos Press, 1975), 第17页。

[27] 参见 Maria Shevtsova 对波德里亚的访谈,“知识分子义务与政治权力”(Intellectuals Commitment and Political Power) (原文如此), 刊载于 *Thesis Eleven* 第10—11期(1984-5), 第166—175页。波德里亚阐明了他目前对政治的看法。关于这一点,另有 Robert Maniquis《与波德里亚的一次交谈》(*Une conversation avec Jean Baudrillard*) 很有兴趣, 刊载于《法国研究》(*UCLA French Studies*) 第2—3卷(1984-5), 第1—22页。

[28] 应该注意到,波德里亚维护那种反对心理学理论的象征界的观念。参见他在“超越无意识”(Beyond the Unconscious: the Symbolic)中对精神分析的批判, 刊载于《话语》(*Discourse*) 第3卷(1981年), 第60—87页。

[29] 哈贝马斯,《交往行动理论·第1卷》(*The Theory of Communicative Action, vol. 1: Reason and the Rationalization of Society*), Thomas McCarthy 译 (Cambridge: Polity Press; Boston: Beacon, 1984)。原作出版于1981年。

[30] 联系超现实世界讨论偶然/必然的区分,参见波德里亚“致命性或可逆的危急”(Fatality or Reversible Imminence: Beyond the Uncertainty Principle), 刊载于《社会研究》(*Social Research*) 第49卷第2期(1982年), 第272—293页。

[31] 参见 Hal Foster 编《反美学》(*The Anti-Esthetic*) (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983), 尤其是杰姆逊那篇精彩的文章。应该注意到的是,波德里亚本人也是该文集的撰稿人。

[32] 另可参见波德里亚《在沉默的大多数的阴影中》(*A l'ombre des majorités silencieuses...*) (Paris: Utopie, 1978); 英文版 *In the Shadow of the Silent Majority* (New York: Semiotext(c), 1983)。

[33] 有关他在媒介新世界——尤其是在他所论趋势尤为发达的

当代学术棱镜丛刊

美国一一的生活描述,参看波德里亚的论文“狂欢之后你们干什么?”“What Are You Doing After the Orgy?”,刊载于《艺术论坛》(Artforum),1983年10月号,第42—46页;及“星视美国”(Astral America),刊载于《艺术论坛》(Artforum),1984年9月号,第70—74页;以及《美国》(L'Amérique) (Paris: Grasset, 1985)。

[34] 德·塞尔托(Michel de Certeau),《日常生活的实践》(The Practice of Everyday Life),Steven Rendell译(Berkeley: University of California Press, 1984)。另可参见布尔迪厄(Pierre Bourdieu)《区分》(La Distinction: critique sociale du jugement) (Paris: Minituit, 1979), Richard Nice译(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)。

[35] 波德里亚,《符号交换与死亡》(L'Echange symbolique et la mort) (Paris: Gallimard, 1976) 以及《在沉默的大多数的阴影中》(À l'ombre des majorités silencieuses...) (Paris: Utopie, 1978)。

[36] 《走向一个理性的社会》,第37页。

[37] 同上,第61页。

[38] 《符号政治经济学批判》(Pour une critique de l'économie politique du signe),第218页。

## 第七章

### 信息方式下的政治： 斯派克·李的《做正事》

FETISH (拜物)……原始人认为具有内在魔力而加以崇拜的无生命之物，或因神灵驱使而具有生命之物(《牛津英语辞典》)

据说1992年4月29日至5月2日间爆发在洛杉矶的冲突，是美国历史上最为严重的市民纠纷。洛杉矶事件与斯派克·李(Spike Lee)的预言式影片《做正事》(Do the Right Thing)之间以及两者中信息方式的作用之间都有着惊人的平行。在影片《做正事》中，一个黑人的便携式收音机被摔碎了，致使他被警察殴打致死；4月末的洛杉矶，一位居民偶然目睹并拍摄下一场殴打，但陪

审团判定他的录像带不能作为警察对非洲裔美国人的暴行的证据。在电影和这起事件中,后来都发生了严重的市民骚乱。在《做正事》中,灾难的预兆之一是“收音机”拉希姆(Radio Raheem)与一个韩裔杂货商的冲突;在洛杉矶,一个十几岁的黑人女孩死于一个韩裔杂货商之手导致了同样的结果,以至于在一个城市多个地区发生了对韩裔人的生意的蓄意破坏。在洛杉矶和这部电影中,信息方式的作用都是极其矛盾的。

《做正事》在世界各地的电影院放映,产生许多有关非裔美国人社群状况的辩论与探讨;洛杉矶事件的新闻报道也同样广为传播和争论。种族歧视以及抵抗种族歧视的政治这两个论题是有关这两件事的对话的中心。“美国黑人在遭受压迫的状态下生活,什么才是他们要做的正事?”在1989年影片《做正事》发行之后的没几年,这一问题似乎便在洛杉矶得到了回答。

如果说斯派克·李的影片例证了非裔美国人对信息方式的一种可能占有,洛杉矶灾难则标明了另一种占有。首先,黑人对马丁·路德·金的裁决作出强烈的反应,那时黑人传达出的信息是,他们对摄有殴打场面的录像带的阐释与陪审团不一样。站在事件之外看,那场审判表明:在这一事件上,司法制度确认,当警察殴打一名毫无自卫能力的平民,而这名平民是黑人时,他们的形象并无不当之处。黑人也同样认为这一判决是警察和司法制度的常规,他们只是想反对警察的这种压迫行为。录像带给他们提供了已知事实的确凿证据,证明警察在他们社群中的典型行为;而陪审团否决其作为证据,只不过是促使他们付诸于行动的最后一击。其次,电视播放的骚乱形象对新闻媒介来说只是简单的真实报道。然而,在对骚乱参与者彻底猛烈的谴责声中,大多数电视台新闻评论员的客观性准则很容易就缴械投降了,而这些谴责者对黑人社

群中的不公与无助感几乎毫无感受。与此同时,对参与者而言,媒介则起着相反的作用,它们提供了哪些地点是否有警察在场的信息以及提供关于各行动区的信息。

这两件事都明明白白地显示出电子媒介交流的多义性和矛盾性。信息方式的特点不仅仅在于它能起到中立的数据传导作用,而且还重新构型这种传导并促进人们对此进行多重阐释。在《做正事》中,斯派克·李以许多方式阐述了这个含混的层面;在影片结尾处,他呈现了与马丁·路德·金和马尔考姆·X 显然对立的观点,可以肯定地说这也是他的一种阐述方式。在洛杉矶事件中,媒介播放了马丁·路德·金被殴打的录像,这部录像又因媒介而广为传播,对发生在街头的事件的新闻播报也传输到了起居室的电视上,这一切都同样反映了电子媒介交流的复杂性。这些事件是不道德的暴力,还是人们发泄对不公的义愤、是骚乱还是反叛? 巧合的是,斯派克·李自己4月30日就在洛杉矶,本计划在我们校区做一次演讲(加州大学,厄湾校区,位于洛杉矶南五十英里),但是因为宵禁和公路的关闭而未能出席。<sup>[1]</sup>

120

我已在《信息方式》一书中论证过,交流实践中所铭写的信息技术能产生各种各样的政治效应。我已说明,为何必须首先从主体构建的文化层面理解这些效应,然后再分析它们的政治意义。我考察了电子媒介交流的三个领域:电视广告,其中作为中心化身份的主体受到了质疑;数据库,其中的信息构建了多重主体,而信息又受到远程电脑的作用;以及电脑写作,其中具有作者权威的主体被去稳定化了。对这些变化的政治效应的评判依赖于阐释者的叙事假定:如果我们所假定的是左派/右派的现代政治,那么电子传播的效应就会是单向的;如果我们所假定的是一种后现代/现代的新型政治,其效应就能从不同的角度加以阐释。

我在本文中将改弦更张,不独从主体构建的角度考察电子媒介交流,而是更注重从种族少数人群对电子媒介交流的抵抗这个角度进行考察——亦即从少数人群以不同于主导文化中所假定的形式占有交流实践这一问题的角度进行考察。抵抗是一个普遍问题,今天已成为一个难题。马克思主义和自由主义传统下的抵抗理论认为,自由的基础在于理性自律个体或群体的型像。据我的区区之见,这一型像已受到后结构主义理论的挑战,这便提出了该论题的理论重建的议题。我发现米歇尔·德·塞尔托的著述对于这一目的很具启发性。他论证说,日常生活的种种实践往往是“少数人群”抵抗的不同形式,这些实践借助这样的一种主体铭写了对主导文化进行重新编码的种种短暂性和符号化方式,该主体是工具性霸权策略所阐发的空间中的陌生人或“少数人”。<sup>121</sup> 德·塞尔托也许走得太远了,他赋予了抵抗价值的那些实践可能只不过与霸权性的规范不一样而已。我们可以从种族性和抵抗的角度对信息方式进行理论阐述,荷米·芭巴(Homi Bhabha)论述殖民主题的论著对我们的这项工程也具有意义,这一点我将在下文加以探讨。然而,这些创见以及能够在此提及的其他创见,只是在目前局势中发展抵抗理论的第一步。在本文中,我将探究信息方式和少数人群的抵抗之间的关系,突出这种关系中种种力量的矛盾运作以及其中的政治蕴意。为了这一目的,我将提供两个例证:第一个例子中,信息方式的某个侧面将有助于主导性群体;在另一个例子中,其某个侧面则有利于对立方。第二个例证还提出信息方式时代下抵抗语境中的艺术问题。

第一个例子揭示了信息方式对主导文化的工具理性权力关系的加强。我们在此所论的是电唱机在人类科学以及帝国主义中的运用。1885年的一份《纽约时报》中有一篇题为《电

唱机在非洲》的文章报道说,有两位雄心勃勃的人类学家想到了电唱机的一种新奇用途:他们打算把唱机带到中非,录下土著语言,回来后将他们的收获在语言学家圈内广泛传布。因此,这种新发明的传播技术将有益于人类知识,参与到启蒙主义解放的元叙事中。

但是《纽约时报》的那名记者同样异想天开,他所想象到的电唱机用途没那么无私:

土著国王们不仅对这么一件神奇的崇拜(fetich)(原文如此)之物的所有者具有无尽的崇敬,而且他们还会被引诱或落入圈套而在电唱机面前大肆赞赏,而后他们的赞赏会被复制并产生绝好的效果。例如,当国王的声命令他“拿食物给这白人”时,没有哪个非洲人敢冒抗命不从之险;如果说该声音出自电唱机而非国王之口这一事实能产生什么不同的话,那也只会额外增加该命令的威力……这些旅行者可以把电唱机描述为一个先进的可随身携带的新神灵,并要求土著国王听命于它。一个在大群听众面前会说话、甚至会与人交谈的神,在中非可说是某种全新之物,而当地的神灵则是由木板条搭起来的,永无开口的指望。不会有一个中非人胆敢拒不听从唱机神的命令。<sup>[3]</sup>

按这个记者的帝国主义及工具论式的想象,电唱机立即就能转化成它的支配潜能。请注意“崇拜(fetish)”这一术语在自由主义及启蒙主义意义上的用法,即它被当作非西方“原始”巫术文化中一种赋有精神威力之物。在这一用法中,该术语的意义降低了,与西方的技术科学理性相对。在这里,拜物教

122 变成主体性向物体世界的一种非法投射。该记者预设了一种主体与客体的二元论,其中主体是行动者,与大量任由主体理性的运作加以控制的被动客体分开。

在这位记者的话语中,自罗盘和枪炮发明以来,西方文明支配全球的历史一如既往,不因电唱机的出现而有所改变。西方的科学与技术直接加强了西方的支配权力。在这种帝国主义叙事中,非西方的人民被构筑为轻信的孩子,很容易屈从于西方高人一等的智慧。非洲文化在此只不过是一团由迷信组成的散沙,对西方理性的运作不具任何抵抗能力。面对物化为控制工具的肉身的西方思想,上著的神明和他们的人间首领五体投地,胆战心惊。这位记者没有想象到,非洲人确实会占有技术,为他们抵抗白人支配带来种种可能的重要结果,并促进新的技术文化与非洲各种不同文化的结合。

电唱机是电子媒介交流技术的先驱,是新兴的信息方式的先导,而信息方式具有挑战西方既定话语的潜能。信息方式下的交流实践使笛卡儿式主体立场——即理性中心化的主体,它把世界看作是任由其控制的种种客体——失去了稳定性,并且还影响了基于这一立场发展起来的工业资本主义时代的帝国主义话语。但是,《纽约时报》的那篇东西例证了西方话语的某种弹性,有可能误导电唱机等文化客体的发展方向,使它们符合权力的既定构型。在那位《时报》记者看来,非洲人只不过是白人以新技术加以控制的被动物体。在他看来,电唱机这种信息技术与早期控制物质客体的种种技术——如火器枪炮——并无不同。

非洲人和非裔美国人从一开始就为了他们自己的目的占有西方技术,按照其特殊需求新创了种种用途;当然,这位《时报》记者因其种族主义作风忽视了他们的占有方式。具有讽刺意味的是,电唱机以及音乐复制的其他种种电子技术,为我



们提供了这种抵抗的最富意义的例证之一。研究黑人文化的作者们常常提到,奴隶制期间及之后,音乐本身作为一种重要的抵抗形式,是很突出的。<sup>[4]</sup>他们还指出非裔美国人具有化日常生活之物为乐器的独创能力。狄克·赫布迪奇将加勒比的钢铁乐队追溯至1937年特立尼达狂欢节:“突然冲到厨房和垃圾堆,他们随手收集一些令人恶心的东西——从桶、煎锅、油鼓到垃圾桶盖——凑成第一个‘钢铁乐队’。”<sup>[5]</sup>从这篇文章的角度看,最重要的占有始于电唱机。加勒比的黑人DJ边播音乐边喊叫,以此使跳舞的人保持对其音乐的兴趣,这种做法有着非洲竞争喊叫或说大话形式的影子。赫布迪奇追溯了这种对电唱机的改造方面的一系列发展:“要想了解摇滚乐手和重配器录音的发展,我们必须回到系统录音的初期。我们已经知道DJ们……过去边播放器乐唱片,边在麦克风上大声喊出他们最喜欢的话以引人注意并增加趣味。这些乐外话(talk overs)或祝辞很快就变成了布鲁斯舞最风行的特征。一段时间之后,DJ们开始加上电子音效——回音和混响——使得唱片音响更加不同寻常。渐渐地……制造出更加精妙复杂的录音,使用许多不同的器乐和噪音音轨。”<sup>[6]</sup>今天的说唱乐(rap)始于纽约,它便演化自这些加勒比传统;一个从牙买加移民到南布朗克斯的DJ把“乐外话”转化为他们现在的流行形式。<sup>[7]</sup>

非裔美国人对音乐制作和复制技术的改造五花八门,在这些发展中只能略窥其多样化之一斑。对电子媒介更极端的用法有着悠久而丰富的历史。赫布迪奇写道:“这些音乐中,有一些是由不同来源的声音和节奏混合而成的。两种或多种来源的音乐充分调和融合,以至于创造出一种新的声音,有时可称为聚合(fusion)音乐。……Hip hop(20世纪80年代美国兴起的流行音乐文化运动,主要包括说唱rap、捣碟

scratch、涂墙 graffiti 以及霹雳舞 break dance 等。——译者注)便是这第二种音乐类型的极好例证。在 hip hop 中,从头至尾那种早期爵士乐的硬拍子始终不变,DJ 在其中混入其他唱片中的声音片段。一张 hip hop 唱片可能包含听得出来的种种片段,硬摇滚、电芬克(electro funk)、salsa、灵咏(soul)、新浪潮、爵士乐等等。事实上,一位 hip hop 的 DJ 可以把任何声音都拉扯进来,从街角汽车刺耳的刹车录音或电视新闻播放到弗兰克·辛纳特拉(Frank Sinatra)所唱的《我的路》。<sup>[8]</sup>于是,黑人音乐融合了种类惊人的技术,开辟了电子介入的新用途:乐外话、录音转播机切换、“捣碟”(唱盘转动时用手前后转动唱片)、用现存作品的零星碎片进行磁带拼接而创造出

124 全新的录音、以及最后还有盗播电台(pirate radio stations)。

英国拥有音响系统的黑人开发出一种很像劳莉·安德森(Laurie Anderson)作品的技术表演艺术。他们连接转播机、放大器和扬声器,在音乐录制中加上混响、合成音、种种不同磁带录音和主持人歌词以及“闲聊”中的零星碎片。<sup>[9]</sup>另有一个叫“调谐器”的人则针对听众和跳舞者的情绪选择音乐。有些时候,不同的音响表演小组同时演奏,为了听众的喝彩而彼此竞赛。“冲撞舞(clash dances)”的特色是两组人以某种回敬似的竞赛交替演奏和“表演”音乐。音响小组是英国黑人音乐的一个非常重要的组成部分,很多小组已经发展出他们的尾随者,这些人叫做“尾随帮(posses)”,这一帮人尾随乐队展转各地。这些现象标明音乐复制对技术的大幅度改造,绝非阿多诺所指责的“听觉的拜物教”这种泛滥于电台和唱机音乐中的堕落现象。<sup>[10]</sup>正如保罗·古尔罗伊所述,“做原始录音时的艺术家有自己的输入,而改编和再制作的艺术家的工作也同样重要,但音响文化把它们分开了,它直接表现音乐被消费的那个时刻,无论这一时刻

与音乐生产的原始语境相距多远；因此音响文化重新定义了表演这一术语的意义。”<sup>[11]</sup>在这种技术占有中，电子媒介交流弥漫着非洲口传文化的传统，产生了一种新现象。如果说这些音响表演是对主导文化的抵抗形式，它们也暴露出自身的困难。主持人和“调谐器”大多是男性的，妇女的作用受到严格限制，这些情形往往具有孕育于黑人社群中压迫性状况的暴力特点。<sup>[12]</sup>

在英国 20 世纪 80 年代的黑人社群中，电台盗播 (radio piracy) 是一种抗议形式，是对有执照电台只播放有限的几种音乐的抗议。信息方式有一种有助于这一发展的特征，那就是电子技术的成本很低。赫布迪奇写道：“……电台盗播的真正突破始于便宜的便携发射机上市之时……他们的全部所需也只是一台高质量的磁带录放机、一台发射机和一个高屋顶。”<sup>[13]</sup>英国黑人社区有一百四十多部电台在播放，许多电台的辐射范围达 40 英里，他们就这样抵抗着大电台中典型的音乐同质化。<sup>[14]</sup>而且这些盗播者充分展现黑人传统中的捣碟和混杂，并用于实况播放。那个记者建议用电唱机愚弄非洲人，使他们臣服于西方帝国主义者，而这与他的建议已相去甚远。 125

信息方式渗入政治问题的另一例证暗示着一种颇为不同的文化反应。在斯派克·李的影片《做正事》(1989 年) 中，有一个常见的街景是“收音机”拉希姆这个强悍威严、乖戾寡言的青年，总带着他那个很大的立体声收录机出场，音量开到最大，播放着说唱乐。“收音机”拉希姆这个形象可以看作是斯派克·李描述非裔美国人占有信息方式的一个实例的尝试。也许“收音机”拉希姆是导演的一个提喻；由于电影就是电子媒介交流的一种类型，李的影片本身便例示了这种占有。另外，该影片对黑人电影圈具有更加普遍的意义，因为在最近的

黑人电影浪潮中,《做正事》起到了一个关键而先驱的作用,黑人电影也已经有了很广的发行范围。<sup>[15]</sup>这些影片像李的影片一样,从各种不同的黑人视点描述黑人文化和社会,与主流好莱坞电影呈截然对照;这些电影中最引人注目的有马蒂·里奇(Matty Rich)的《直接来自布鲁克林》(*Straight out of Brooklyn*)和约翰·辛格尔顿(John Singleton)的《男孩们与小痞子》(*Boyz N the Hood*),但还有许多其他影片。当然这一成就也会遇到被同化的危险,该危险一方面源于主要对票房收入感兴趣的电影业,另一方面源于对变换口味和异国情调感兴趣的观众。总而言之,李在影片《做正事》中对信息方式颇为矛盾的成功占有,其本身就因“收音机”拉希姆这一形象而倍加成功,这使得在解读电影时本来可能最不具有意义的一个人物具有了很高的重要性。

李的电影受到了瓦哈尼马·卢比安诺(Wahneema Lubiano)的严厉批判,他批判这部影片本质化的身份政治、男性主义、以及对清教主义工作伦理不加批判的称颂。<sup>[16]</sup>而如果我们把注意力只集中于“收音机”拉希姆这一角色和信息方式这一论题,我们就能对影片产生一种颇为不同的理解。《做正事》把1989年布鲁克林非裔美国人的世界描绘为各种冲突的集结。黑人对白人、黑人对韩裔、黑人对拉美人、年轻人对老人、男人对女人(尽管妇女角色很套路化并屈从于男人)<sup>[17]</sup>、兄弟对姐妹、父亲对儿子、兄弟对兄弟、警察对社区群众、小资本家对消费者——整部电影就是没完没了的一系列敌对行为、镇压、打斗、争执、冲突,乃至最终的谋杀。<sup>[18]</sup>从这一角度看,“收音机”拉希姆也是一个突显的形象,因为在种种

126 冲突织就的网中,只有他被杀害了。放在普遍化的冲突语境中看,“收音机”拉希姆的死亡所强调的是,黑人以占有信息方式而进行的抵抗具有危险。影片中所描述的许多其他冲突,

并不是破坏性的,而是建设性的,起到了将处于压力之下的社群扭结起来的作用。例如,影片中有一处,“收音机”拉希姆与一个拉美邻居因为争音箱而发生冲突,拉希姆赢了。这一情形本来可能导致两个少数种族间的暴力,结果并没有爆发,而是维系了两个群体之间权宜的解决之计。“收音机”拉希姆本人却并没这么幸运。

在他的性格中,黑人与白人之间的敌意尤其明显。拉希姆和他的收录机激发了影片中种族冲突的高潮:拉希姆肩上扛着声音很响的收录机,走进萨尔比萨饼名店(Sal's Famous Pizza Parlor)。在紧接着的争执中,白人店主的尖叫压过拉希姆的音乐喧闹声,要求他安静,无奈之下店主最终摔碎了拉希姆的收录机。结果,在警察被召来之后,拉希姆也被整得一声不吭,就像他那被摧毁的机器一样。这件事对应着较早的一个场景,其中“收音机”拉希姆坚持要萨尔应该有礼貌地请他把音乐声关小。萨尔顺从他的意思,说了声“请”,“收音机”这才调低音量。不过,第二次,“收音机”被“金鱼眼”惹急了,他一直抗议说,常来比萨饼屋的主要是些非裔美国人,而饼屋里展示的照片全都是些意裔美国人。照片这件事的关键所在是表现问题,这又是李的电影中的一个提喻。萨尔坚持要求音乐声放低,这是白人业主对黑人社群漠然无视的一个例证,就好像他展示的照片中没有非裔美国人一样。因此,与“收音机”拉希姆的冲突是由多种因素决定的。

音乐是美国人种关系大系中的一个主要母题:影片开始时,穆基(Mookie)的女朋友蒂娜(Tina)随“人民公敌”乐队(Public Enemy)唱的《搏击权势》(*Fight the Power*)起舞;黑人角色则随着当地黑人电台的播音而醒来,被一一介绍出场;影片原配声迹中富含 rap 音乐。但他们居住区的街景中,音乐却不是“实况的”。相反,音乐是通过电子媒介、通过黑人社群

127 藉以证实他们对音乐热衷虔诚的种种设备而传达出来的,从而为达到其自身目的改造了其他主导群体——白人和亚洲人——的技术。然而,这种改造和占有有一部分是对主导性的白人文化的抵抗:电台工作人员都是些黑人,只播放黑人音乐;拉希姆总是随身携带的那台收音机,是黑人与其他群体之间冲突的催化剂。在黑人社群内部,“收音机”拉希姆的音乐有时虽也会激怒与他颇亲近的人,但总的说来,他在日常生活的关系网络中有一个公认的位置。就像三个中年人的交谈标明了电影的主旨一样,“收音机”拉希姆是非裔美国人街头文化大拼盘中的一个角色。但“收音机”拉希姆并不仅仅是社群中公认的一员而已:他还是电台的延伸;他将非裔美国人的音乐带到街头,把它撒播到社群的公共空间中。因此,“收音机”拉希姆是非裔美国人社群出于巩固社群纽带这一政治目的而占有信息技术的形象表现。然而,与技术移植方法的多样性相比,无论在“收音机”拉希姆还是在电台的例子中,斯派克·李所援引的技术占有形式有点缺乏想象:“收音机”拉希姆只不过是播放预先录好的磁带,电台DJ们也只是播放商业制作的音乐,远非伦敦的音响人或哈莱姆的 rap 乐手。

但是,对于斯派克·李而言,音箱作为种族冲突的图像(icon)很合适。托马斯·多尔蒂论述说:“音箱作为种族冲突之间的仇视和阶级风格战的轴弹象征,是黑人的愤怒与白人的喧嚣最好的辐射源(反之亦然)……少数民族居住区的高音喇叭是下层阶级强行报复和侵扰日空一切的资产阶级的最方便的方式。在……任何有公共交通的都市里……都有黑人青年溜达进地铁车厢,带着自己的多声道收录机,音量得使音频显示的红色警示灯都亮了,振荡的声音令人感到种族冲突一触即发。这在都市中太常见了,已经变成了大众媒介中的某种主导主题……斯派克·李……是惟一能从言说

者的另一面阐述音箱的意义的导演。”<sup>(19)</sup>李套用了一个充满种族特色的陈旧题材,将它转化为黑人社群的喻体(vehicle)。

“收音机”拉希姆在整部电影中只说了三次话。第一次,他在给收录机买电池时,与一个韩裔商人发生争执。第二次,他与主角穆基谈起了人生。最后一次,他与萨尔为收录机音量发生争执。只有第二次谈话与他的收录机没有直接联系,“收音机”拉希姆只是在这次表达了某种观点,这种观点既充满了摩尼教徒的疯狂又直达影片对于白人和黑人关系的立场的核心。饶有意味的是,紧接着这番话的场景是萨尔的比萨饼屋那场戏,这场戏以“收音机”拉希姆死于警察之手结束,而这番话也就为这一结局埋下了伏笔。这番话还回响着罗伯特·米彻姆(Robert Mitchum)在影片《猎手之夜》(*Night of the Hunter*)中的意味。<sup>128</sup>

“收音机”拉希姆(对穆基):

让我告诉你右手的故事——

左手的故事——善的传说

还有恶的传说

穆基:

我听着哪。

“收音机”拉希姆:

恨!

他伸出左手,直举向上。

“收音机”拉希姆:

该隐大哥正是以这只手

了结了他的弟弟。爱!

他伸出右手,直举向上。

“收音机”拉希姆：

看这些手指，它们直达

人的灵魂 右手

爱之手！

穆基要插嘴。

“收音机”拉希姆：

人生的故事是这样的……

他两手攥紧，把关节扭出响声。

“收音机”拉希姆：

静如止水！一只手总是

与另一只手打斗：左手的恨

冲劲十足，而右手的爱

看来气数已尽。

挺住，不要逼得太紧！爱

就要回来。没错，正是爱。

爱已经得胜。左手的恨

被爱击倒。

129

穆基不知该说什么，所以什么也没说。

“收音机”拉希姆：

穆基兄弟，如果我爱你，我

就爱你，但如果我恨你……

穆基：

我懂。

“收音机”拉希姆：

我爱你，我的兄弟。

穆基：

我爱你，黑哥。<sup>[20]</sup>

在“收音机”拉希姆看来，人生便是爱与恨的斗争，这一对



立也具有马丁·路德·金和马尔考姆·X 的警句的特点。警句出现在影片的结尾处,对“该做什么”有两种相反的主张,以此勾勒出这一对立:对种族歧视进行非暴力的抗议(爱那个压迫你的兄弟),还是在自卫性的反抗中进行暴力斗争。李的影片故意不开出处方说明何为该做的事,而是把两者都作为非裔美国人社群的状态呈现出来。但是,就在咄咄逼人的“收音机”拉希姆被警察杀害之前,他决定要爱他人,起码在黑人之间要有爱心。而穆基虽然被“收音机”拉希姆曲折隐晦的逻辑搞昏了,还是理解了他爱心训示的要旨。然而,“收音机”拉希姆很难说是一个爱的圣徒。在脚本中,李把他刻画为一个“物质主义和一种误置的价值观的受害者”,一个把某个物质对象当成“能给予他某种值钱感的一个东西”并依赖该物的人<sup>[21]</sup>——简言之,李把他刻画为一个拜物主义者。“收音机”拉希姆是被白人社会摧毁了的黑人青年的标识(emblem),甚至于他们生活中惟一的善(收录机)也是来自于那个他人的压迫性的世界。在这一层面上说,收录机代表着影片中显然没有出现的毒品,代表着这种拜物主义消费的麻醉剂,抚慰着凄惨地生活在压迫之下的这类人民。

拉希姆的收音机作为一个意象和阐述要点,还发挥着一个矛盾的崇拜之物的作用。音箱把他变成白人观众眼中的俗套人物(这也是一种老套路),而同时对黑人来说,音箱是抗议白人支配的提喻式符号,在白人种族歧视的话语中,音箱是黑人下层阶级的音频视频指数。在这种白人话语中,黑人便是那些扛着音箱的人——他们听着音乐,游手好闲;他们放出很高的噪音侵扰周围的空间,粗鲁无礼;他们在公交车上以及其  
130  
他不该甚至不合法的公共场所接通音箱,打扰他人,完全置法律和礼仪于不顾。于是,音箱就是把黑人身份固定在白人话语中的图像之一,把他们的位置固定成他者,把他们固定成永

远不是白人、永远低人一等的人。它把种族俗套人物作为一种稳定的本质确立下来，既肯定差异又拒绝承认差异。

在精神分析中，崇拜之物是作为被压抑的性属差异的误置之物出现于欲望运作之中的。焦虑因认识到这种性属差异而被唤起，它进而偏转投射于一个崇拜之物，与此同时这种焦虑却不被承认。崇拜之物维持着差异这一事实的同时又保护主体的(性)身份的稳定性。荷米·芭巴把精神分析中的拜物教概念运用到后殖民时代的主体位置性的语境下，他争论说，在种族差异方面，崇拜之物产生了相似的表意游戏。<sup>[22]</sup>崇拜之物是一个结构场所，肤色差异在此既被否认又被肯定。以音箱为例，这一崇拜之物在白人种族歧视者心中唤起一种焦虑与厌恶交织的感受：它确认黑人低人一等的地位，稳定着白人身份，但白人也受到了身份丧失的威胁，受到深陷(黑人)音乐的声音空间所带来的威胁。在此例中，电子媒介交流的形象/主体位置(“收音机”拉希姆)被载录于白人文化与黑人文化二元对立的政治游戏中。李诉诸于信息方式的标识，以此意指它对种族差异既否认又维护的拜物功能。

我们回想一下本文开始时所举的电唱机一例。对许多白人听众而言，高音喇叭的喧嚣从某种意义上是噪音向首领而非向部落的回归。在帝国主义的影片中，非洲鼓声迸发出当地人的力量，他们(枉然地)试图反击殖民侵略者的人侵；电唱机这则例子与所有这些电影如出一辙。“收音机”拉希姆使那种声音姿态复活了，从这个程度上讲，他给抱种族歧视的观众带来的是封闭，把黑人界定为一种陌生的他者，界定为一种必须要加以抑制或摧毁的敌人。他散发出来的声音把非洲的他性(otherness)复制为一种必须予以清除的威胁。

而在拜物这一术语的另一层意义上，即马克思所指的商品拜物教意义上<sup>[23]</sup>，音箱意味着黑人与消费文化的一体化，

非裔美国人因为购买了提升他们日常生活质量的物品而参与到主导文化之中。他们消费着崇拜之物,对商品的劳动价值有着错误的认识,这种误识消除了经济结构的政治性。当资本主义的真正结构因为不能发挥作用而游离于阶级斗争时,<sup>131</sup>工人/生产者便在商品拜物教的闪光中隐而不现。但是,对消费文化的这种参与并不是霸权大多数对少数人的彻底同化。影片表明,黑人采用高音喇叭部署其(音乐)文化,以便侵入白人空间,并与黑人社群的息事宁人相抗争。在此,精神分析学上的拜物机制的运作,对黑人来说,既是否认种族差异(黑人像白人一样使用高科技文化物体)的方式,又是维持这一差异(黑人在播放音乐时音量很高,而且播放他们自己的音乐)的方式。崇拜之物再次既肯定又否定了差异。按阿帕杜拉的全局文化概念来看,物体从一种种族语境移置到另一种族语境时,它们便被一再重新标注。由此,便携式收录机作为一种商品,在其起源的日本文化中,它对他人空间的侵犯非常令人反感,而当它移植到黑人居住区时,便开始具有不同文化体系的诸多标记了。<sup>[24]</sup>

拉希姆这一角色例示着信息方式的一个重要主题:电子媒介交流构建主体性新形式的方式。影片中,黑人社群称他为“收音机拉希姆”,是对这个人物的人机同体(symbiosis)的认可。收音机的高声喧嚣,一如拉希姆的沉默无言。似人机器般的机械警察(RoboCop,同名电影中的主角。——译者注)的身边、后背或面前总有一台无线电,而“收音机”拉希姆则被呈现为这一机械警察的黑人翻版,将收音机与拉希姆统一于一个主体位置上。在“收音机”拉希姆这一个案中,他的身份将高科技与屈从的边缘性统一起来,呈现于一个身体形象之中。他为了享受(音乐)而占有主导文化,而同时又极度放大音量以宣泄他对主导性的忿恨。拉希姆与收音机融为一体,以至于当后者被萨尔

摔坏时,前者的愤怒失去了通常的表达渠道,因此便迸发为对白人的狂怒暴力;他摧毁了他所能摧毁的周遭事物,而结果也只能屈服于白人在数量和武器上的优势。这个黑人似人机器不同于与他对应的白人机械警察,他不是一种对付恶势力的暴力工具;相反,无论日本—西方技术的介入达到何种程度,他所代表的还是街头社群,只是通过音乐连接非裔美国人的活纽带。黑人们的波动情绪通过“收音机”拉希姆持续地在开放空间中回荡,不断地肯定着那种文化。

贝尔·胡克斯(Bell Hooks)指出,拉希姆之死可能不会激起大多数白人观众的同情。<sup>[25]</sup>如果真是如此,我认为这可能是因  
 132 为拉希姆占有媒介技术的方式显示出一种有悖于男性白人社会的理性自律主体的型像。<sup>[26]</sup>拉希姆对技术的占有(从便携式收录机到音箱)使他远离中产阶级白人文化和白人观众。如果拉希姆这一型像确如贝尔·胡克斯所哀叹的那样,不能激发起种族歧视的白人观众的认同,那么其原因正是这种文化差异。基于目前局势下的势力平衡,斯派克·李在影片《做正事》中证实了这种差异并证明这种差异必须如何展开和(以拉希姆之死)结束。影片通过处理拉美人、亚裔和非裔美国人之间的矛盾,从而把种族关系多重化和复杂化,这表明种族主义的焦虑并不仅仅局限于黑人与白人的冲突。(不过影片这一层面所引发的讨论将超出影片与信息方式的关系。)拉希姆之死所表现的是,在当前社会力量阵势中黑人不可能稳妥地占有信息方式;这表明,即使做了该做的事,也还要完成一些政治工作,黑人才能动摇他们所面对的种种支配机制,才能创造出自为的主体位置以便为了发出自己的声音而调节现有的技术。

早期有人论述白人文化中电唱机的运用,最近则有人论述黑人居住区的表征中便携式收录机的占有,电子媒介交流的语境从那时到现在已使情境发生变化。以19世纪末的那

个例子而言,那位记者尚能自鸣得意地完全忽视非洲人占有电唱机并运用到他们的文化实践中或反殖民斗争中的可能性。而在20世纪晚期,美国的少数人社会群体所处的位置已经不同,他们受到一系列新的电子媒介工具的冲撞甚至殖民。斯派克·李的影片,以及他对“收音机”拉希姆的再现,是主导性的白人世界中的一种黑人虚构。〔拉希姆是否是斯派克·李自己的翻版?他自己的形象便代表着黑人对白人摄影机的占有,挑衅似地运用到他自己的群体空间中,而电影自然是又一种电子媒介交流形式。〕目前的信息方式的某些侧面的特点之一便是,它们相对说来容易撒播,具有便于被少数人文化所获取和利用的特点。总的说来,像电视和电脑这些技术使人们能够远距离交流,具有让人们脱离其社群的倾向。而黑人街区场景中的便携式收录机却很独特,它属于少数人群公共文化的一部分,不会使个人远离群体,反而强化了公共空间中的群体精神气质(在此则指其音乐)。

这并不是说,电子媒介交流的整体以一种线性方式发挥着巩固白人社会的他者位置的作用。信息方式既是支配的潜在根源,又是解放的可能源泉。当它的各种构筑因素都渗入到不同的文化空间中时,它们具体的政治效应难以预测,有赖于各种语境下特定的力量关系。但是它们是斗争与抗争的重要客体,其终结意指方式仍然令人存有疑问。

我在《信息方式》一书中已经论述过,电子媒介交流通过将西方文化和社会中的自律主体多重化、破裂和消散,从而使这种主体失去稳定性。在斯派克·李的《做正事》中,“收音机”拉希姆是个挑衅性的受害者、沉默的好战者,这个矛盾的角色通过电子媒介技术构建了一种并不能纳入那种动力论范围的主体性。李似乎想说,在非裔美国人的工人阶级社群中,信息技术被占有和强加的方式以及它们构建主体的方式,不同于

其机制在主导性的白人文化中的运作方式。“收音机”拉希姆像黑人电影制作人李一样,通过使用他人的技术而承认该技术的权力,但同时也以自己的文化设计改变这种权力。“收音机”拉希姆与社群中同样占有这些技术的其他人不同,他在占有中构建自己的身份,使这种占有对自己所产生的影响激进化。但在李看来,“收音机”拉希姆是白人与黑人间的斗争的催化剂,又是受害者。对李而言,对他人技术的占有是危险的,其本身就可能变成矛盾冲突的场域(terrain)。

“收音机”拉希姆暗示着一种抵抗性的主体立场,它沿着的轨迹与笛卡儿式主体无关,倒是与他者的主体相关;这一立场导致了对“拜物”这一术语的重新概念化。如果确如斯派克·李所宣称的那样,作为崇拜物的收音机是一种神秘化了的商品,那么它也就具有更积极的决定性:它为人们铭写另类主体的诸多立场提供了一个焦点。艾米莉·阿普特(Emily Apter)在《将崇拜之物女性化》一书中便提出这种修正。她指明,那些在非洲文化中受敬重的物体如何被白人贴上崇拜之物的标签,而同样是这些物体,一旦脱离非洲而被放置在欧洲博物馆中,就变成了西方文化的“崇拜之物”,尽管西方人并不能容许人们用这一术语来描述。因此,崇拜客体承载着文化之间的交换这一复杂运动,这种运动瓦解人们使用崇拜之物这一术语时的轻蔑含义。阿普特还说明了崇拜之物如何成为19世纪精神病学的一个中心问题,即界定正常性欲这一难题的症结。由于崇拜之物是无害的快感,但显然又与局限于生殖繁衍实践的性欲不同,因此必须对这种性欲实施一种否定的限价(a negative valorization),<sup>[27]</sup>在这些历史局面中,欲望受到崇拜之物的吸留作用(occlusion)的遏制。也许“收音机”拉希姆这一角色指明了另一条拜物化之路,一条把电子媒介客体作为杠杆而对它进行过分投入之路,以此杠杆开辟抵抗

性主体立场的空间,探索这些不被主导文化赋予合法性的反专注行为(counter-cathexes)。如吉尔罗伊所言,“文化并不是社会关系的一种固定不变、难以渗透的特征。其形式会在历史进程中变化、发展、彼此结合,并且消散。英国黑人之间同类合并的(syncretic)文化……已经能够将文化实践与其起源分离,并且能够利用这些实践奠定和延伸那些赋予他们的社群以实质和集体身份的元交流的新模式。”<sup>[28]</sup>

于是,我们可以把《做正事》阐释为对这样的非裔美国人的身份形成所进行的一种探讨,他们处于贫穷屈从的困顿状态中、处于信息方式模棱两可的环境下。奥兰尼伊安指出,斯派克·李把社群呈现为种种冲突的万花筒,只是在影片最后为“收音机”拉希姆之死而举行的抗议中整个社群才团结起来,他这样做就避开了本质主义——种种种族俗套、稳定的身份等。<sup>[29]</sup>他采用低角度的镜头、饱和的色彩、并置的晕映画面,正是他的这些电影技巧而不是传统的叙事结构才构筑了这样的一种主体再现方式,既不把他们再现为克服了环境危机的具有意识形态霸权的固定人物,也不以单维的漫画式人物把他们再现为外来的他者,而是作为非逻辑必然的阐发,如“收音机”拉希姆,在历史局势中被一再重新构型。从这层意义上讲,《做正事》处理的是具有信息方式典型特征的主体立场的后现代不稳定性。欧内斯托·拉克洛写道:“在我们所生活的社会中,我们越发不能把一个单个的或最初层面称作社会行为者基本身份所赖以构建的层面。一方面,这意味着社会行为者正变成越来越‘多重化的自我’,具有不稳定的且松散地一体化的身份;另一方面,这意味着社会中存在着一种点的扩散,人们可以从这些点上做出影响其生活的决定。结果,‘填补空白’的需要不再是加在行为者身份构建的基本领域上的一种‘增补(supplement)’,这种需要反面变成

了一个最初的场域(primary terrain)。”<sup>[30]</sup> 这种局面正处于主导性的新型构型的阵痛之下,在李的影片中,拉希姆和他的收音机便描绘了这种局面的动力学

## 注 释

本章从很多人的评论、批评和建议中获益匪浅,最值得一提的有 Lyndon Barrett, Lilian Manzor-Coats, Jon Wiener 和 Linda Williams。本文曾作为论文提交到下列会议:厄湾加州大学历史系学术报告会,在宾夕法尼亚大学举办的语言多样性研讨会,在圣地亚哥加州大学举办的跨文化交流会议,在加州大学人文科学研究所举办的少数人话语会议,以及在亚利桑那州立大学艺术研究所的会议。我对参与这些场合并给我提供建议的诸位深表谢意。

[1] 几乎在一年过后的1993年4月28日,斯派克·李终于出现了。李联系到一年前的市民暴乱时,这样谈论他的电影:“……当我创作《做正事》时我就明白,当人们看到一个手无寸铁的黑人被警察杀害时,他们会做出像电影里那样的反映。”《洛杉矶时报》1993年4月29日第F2版。

[2] 《日常生活的实践》(*The Practice of Everyday Life*), Steven Rendell 译(Berkeley: University of California Press, 1984)。

[3] 《纽约时报》1985年1月19日第4版。我第一次读到这篇文章是在 William Pietz 的文章“电唱机在非洲”(The Phonograph in Africa), 收入 Geoff Bennington 等编《后结构主义与历史问题》(*Poststructuralism and the Question of History*) (New York: Cambridge University Press, 1987), 第268—269页。

[4] 例如,可参见赫布迪奇(Dick Hebdige)《剪切与混合》(*Cut 'n' Mix: Culture, Identity and Caribbean Music*) (New York: Methuen, 1987), 第26页。以及 Les Back: “咳出火”(Coughing up Fire), 刊载于《新构成》(*New Formations*)第5期(1988), 第141—152页。有关英国黑人反种族歧视政治中音乐的作用,参见保罗·吉尔罗伊



(Paul Gilroy)《英国国旗中没黑色》(*There Ain't No Black in the Union Jack*) (London: Hutchinson, 1987), 第 120—135 页及全书各处。有关黑人音乐史而没有专门集中于技术的有趣探讨, 参见 Paul Oliver 编《英国黑人音乐》(*Black Music in Britain*) (Milton Keynes and Philadelphia: Open University Press, 1990)。感谢 Jamrs Clifford Lisa Lowe 告知我这些著作。

[5] 《剪切与混合》(*Cut 'n' Mix*), 第 37 页。

[6] 同上, 第 83 页。

[7] 有关黑人音乐的国际性以及它对跨国界不同传统的融合的论述, 参见 Paul Gilroy “文化研究与种族绝对主义” (Cultural Studies and Ethnic Absolutism), 收入 Lawrence Grossberg 等编《文化研究》(*Cultural Studies*) (New York: Routledge, 1992), 第 187—188 页。

[8] 《剪切与混合》(*Cut 'n' Mix*), 第 128—129 页。

[9] Les Back, “咳出火” (Coughing up Fire), 第 142 页。

[10] 阿多诺, “论音乐中的拜物特性及听觉的退化” (On the Fetish-Character in Music and the Regression of Listening), 收入 Andrew Arato 和 Paul Breines 合编《法兰克福学派核心读本》(*The Essential Frankfurt School Reader*) (New York: Urizen, 1978), 第 270—299 页。

[11] 吉尔罗伊, 《英国国旗中没黑色》(*There Ain't No Black in the Union Jack*), 第 165 页。

[12] 同上, 第 150 页。

[13] 《剪切与混合》(*Cut 'n' Mix*), 第 37 页。

[14] 在这方面, Isaac Julien 的《青年人反叛》(*Young Soul Rebels*) 饶有趣味。

[15] Richard Corliss 的“新黑人城的男娃” (Boyz of New Black City) (1991 年 6 月 17 日《时报》, 第 64—68 页), 以及 John Powers 的“混双” (Mixed Doubles) (刊载于《洛杉矶周刊》(*LA Weekly*) 1991 年 6 月 7—13 日, 第 33—35 页) 都强调《做正事》对黑人电影复兴的作用。Zeinabu Irene Davis 的“黑人独立制片人还是好莱坞反偶像崇拜者?” (Black Independent or Hollywood Iconoclast?) (刊载于《影人》(*Cineaste*) 第 17 卷第 4 期, 第 36—37 页) 以及 Robert Sklar 的“何谓正事?” (What

is the Right Thing?)(刊载于《影人》(*Cineaste*)第17卷第4期,第32—33页)也是如此。

[16] 卢比安诺(Wahneema Lubiano),“但是比成什么?”(But Compared to What?),刊载于《美国黑人文学论坛》(*Black American Literature Forum*)第25卷第2期(1991年),第19—22页。

[17] 已有许多人注意到这一点。例如,Ellen Goodman,“斯派克·李世界中的女人”(Women in Spike Lee's World),刊载于1989年7月18日《华盛顿邮报》(*The Washington Post*)第A23版。以及Michele Wallace,“不可见布鲁斯”(Invisibility Blues),刊载于《艺术论坛》(*Artforum*)第28卷第2期(1989年),第19—22页。

[18] J. Hoberman 争论说《做正事》所展示的黑人社群,其内部并无本质上的区分。参见《合格/不及格》(*Pass/Fail*),刊载于1989年7月11日《乡村之声》(*The Village Voice*)第62页。

[19] 多尔蒂(Thomas Doherty),“《做正事》的评论”,刊载于《电影季刊》(*Film Quarterly*)第42卷第2期(1989—1990),第38页。

[20] 斯派克·李,《做正事》(New York: Fireside, 1989),第190—191页。

[21] 同上,第243—244页。

[22] 荷米·芭巴,“另类问题”(The Other Question),收入Francis Barker 等编《文学、政治与理论》(*Literature, Politics and Theory*) (New York: Methuen, 1986),第161页及以下。另可参见荷米·芭巴“被视为奇迹的符号”(Signs Taken as Wonders),收入Henry Gates 编《“人种”、书写及差异》(*Race, Writing and Difference*) (Chicago: University of Chicago Press, 1985),第163—184页;及“谈效颦与人:殖民话语的矛盾”(Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse),刊载于《十月》(*October*)1984年春季号,第125—133页;以及“信奉理论”(The Commitment to Theory),刊载于《新构成》(*New Formations*)第5期,1988年夏季号,第5—24页。

[23] 有关对马克思所使用的“拜物教”这一术语的分析,参见William Pietz “拜物教与辩证唯物主义”(Fetishism and Dialectical Materialism),收入Emily Apter 和William Pietz 编《作为一种文化话语

的拜物教》(*Fetishism as a Cultural Discourse: Gender, Commodity, Vision*) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991)。

[24] 阿帕杜拉(Arjun Appadurai), “全球文化经济的分离与差异”(Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy), 刊载于《公共文化》(*Public Culture*)第2卷第2期(1990年), 第1—24页。

[25] 胡克斯(bell hooks), “反霸权的艺术”(Counterhegemonic Art: The Right Thing), 刊载于Z(1989年十月号), 第32页。另有一篇从非裔美国人视角把该影片批判为法西斯主义和种族歧视色彩的文章, 参见Stanley Crouch “做种族事”(Do The Race Thing), 刊载于1989年6月20日《乡村之声》(*The Village Voice*), 第73—74, 76页。

[26] 有关技术介入的音乐在这方面的总体影响的论辩, 参见莫维特(John Mowitt) “可电子复制时代的音乐之声”(The Sound of Music in the Era of its Electric Reproducibility), 收入Richard Leppert 和 Susan McClary 合编《音乐与社会》(*Music and Society*) (New York: Cambridge University Press, 1987), 第173—197页。

[27] 阿普特(Emily Apter), 《将崇拜之物女性化》(*Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and Narrative Obsession in Turn-of-the-Century France*) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991)。

[28] 吉尔罗伊, 《英国国旗中没黑色》, 第217页。

[29] 奥兰尼伊安(Tejumola Olaniyan), “‘促进入种!’: 来到美国做正事, 以及‘他化’的诗学与政治”(‘Uplift the Race!’: *Coming to America, Do the Right Thing, and the Poetics and Politics of ‘Othering’*), 未刊稿, 第26页。

[30] 拉克洛(Ernesto Laclau), “权力与表征”(Power and Representation), 收入马克·波斯特编《政治、理论与当代文化》(*Politics, Theory and Contemporary Culture*) (New York: Columbia University Press, 1993), 第277—296页。

## 第八章

## 机械身体

社会批判理论已经不能再满足于生产方式这个制高点了。<sup>[1]</sup>无论在生产手段还是在生产关系中,无论在基础与上层建筑的相互作用还是在上层建筑的诸因素中,都已经发生太多的变化、已经有太多的规划烟消云散,也引入了太多的新异之处。语言学、结构主义、符号学、后结构主义、精神分析学客体关系理论、女性主义和传播理论,所有这些理论进展的出发点都是在生产方式概念之外,并且在这个概念的周边界线之外取得了卓有成就的发展。在这一理论局面下,我引入了信息方式这一概念<sup>[2]</sup>,以此标示电子媒介交流的非同质性簇群。特别是电视广告、数据库、和电脑书写<sup>[3]</sup>等符号模式,也可以说是交流方式,它们要求人们以基于语言的理论探讨它们的运作、它们的阐发方式、它们引发的支配形式以及它们为解

放规划带来的前景。

136 信息方式的这些因素以诸多新方式构建着主体。在过去两个世纪中,主体作为历史的行动者出现,其形式是自由主义的自律个体或是社会主义的具有阶级意识的集体,主体是理性化、中心化的统一的透视点并与受其支配的客体世界相对立,如今这种西方男性文化的主体正在受到新的交流模式的去稳定化、威胁和颠覆。即使完全撇开经济和政治中的结构变化不谈,撇开诸如女性主义者、生态主义者、同性恋行动主义者以及反核论鼓吹者的种种“边缘的”政治运动不谈,人们熟知的、与工业资本主义的兴起相生相随的文化实践在面对信息方式时也迅速地分崩离析。批判理论对实在(the real)与想象的观念、对主体与客体的观念、对唯心与唯物的观念以及对内与外、男与女、心与身的观念全都向非固定(fluid)转型敞开,其模式还难以分辨。

身体总是已经从文化角度被铭写,从来就不是一个无须介入(mediation,又译“调解”。——译者注)就能被(科学的)理性主体所获得的自然的客体。我想引入的这一后结构主义观点的复杂性在于,工业社会以及如今的后工业社会、生产方式以及如今的信息方式把人类身体的模拟物(analogues)呈现为日益复杂的工具,插置到社会空间中。人类之所以制造工具是为了模仿其自身的功能。人类对身体的机器复制过程已经到达这一时刻:人类正在以电脑和一般意义上的电子媒介交流系统对人脑进行一点一点的复制。一种智能性的机械身体(RoboBody)如今已成为工业、科技和大学圈内许多人士梦寐以求之物。随着人脑的功能被逐步加到机器人上,社会世界也逐步包括似人机器(android)这一新种类,它以一种镜式关系与人类对峙,解构主义者告诉我们说这种关系的型像呈一种 *mise en abyme* (这是一个不可译的古法语短语,“在纹章

学中指一个中心,有个小一些的盾牌图案的盾牌,所以暗示越来越小的盾牌向中心退却”参见希利斯·米勒著《史蒂文斯的岩石与作为治疗的批评》一文,方杰译,收入《重申解构主义》,中国社会科学出版社,1998年。——译者注),是一种不断重复的无穷镜映。

《机械警察》(*RoboCop* 又译《铁甲威龙》)的荷兰导演维尔霍埃芬(Verhoeven)呈现给人们一部立足于信息方式的后现代影片。<sup>[4]</sup>表面看来,《机械警察》属于警匪片类型,但是该影片通过高度的风格化和对其他好莱坞制作——尤其是电视连续剧——的自觉指涉,从根本上瓦解了这种电影类型的表现方法。事实上,影片以一段电视新闻报道开始,因此电影观众也就被重新定位为在他/她自己家看电视了。电影情节的背景中一再闪烁人们看电视的镜头,影片中的每个人——无论是坏蛋、警察还是理想化的受害者——都观看同一档愚不可及的游戏节目,其中一个女人的身体一再被展示并被猥亵,一只蛋糕投向她的胸部而非她的脸。墨菲(机械警察的前身)配枪风格有如牛仔,枪插在胯侧的枪套中。当他“用枪”时,总是先将枪绕着手指旋转,然后才瞄准。问他为何这样做时,墨菲承认他是想给他的儿子留下印象,他儿子在电视上看到一个英雄 T. J. 雷瑟(Laser)做这样的动作,并且“我特喜欢这个动作”。他的步态有如约翰·韦恩(好莱坞早期明星。——译者注)趾高气扬步态的夸张。影片中的暴力虽然太明显了,足以令审查官动用剪刀,但是夸张且滑稽而并不令人恐怖。机械警察与影片中的对手、反面主角迪克·琼斯(Dick Jones)创造的 ED(执法机器人)209 的打斗过程穿插着日本的妖魔影片。机械警察所以能逃脱并最终打败执法机器人 209 并不是因为体力超过它,而是因为它身体上的一个致命弱点:他不能走下楼。

影片不断对自身作为电影加以瓦解,以便被看成是电视

连续剧,以便在平庸的日常生活层面产生效果,以便使影片的资料来源与坐在亲切熟悉的家居氛围中的观众的身体有关。

影片开始时播报了一段电视新闻,把生活描述成充满危险与威胁,随时都会有核战争与社会动乱的危险。但是一则广告则又保证能解决个人的问题,即提供一个可以结束一切烦恼的新型替代性心脏。观者被两个相互联系的常见话语引入影片:新闻播报把身体型像构建为处于危险之中,而电视广告则又承诺要克服施加给它的一切威胁。这种双重效果正是典型的电视话语实践,事实上,可说是所有的话语实践:权力随时会施加于个体的身体,而接着在下一步动作中,这种问题据说又被解决了。以精神分析为例,一个孩子先被定位成囹圄于恋母情结,然后通过精神疗法再提供一个解决之道。在《机械警察》中,观众被影片介绍部分的熟悉性引导到一个话语游戏中:电影中的新闻播报就像当晚看电影之前在家刚看过的一样。但是,那则广告是新闻播报的似真性的一部分,它是滑稽模仿的,刚好能提供一种离间效果,颠覆权力对身体的作用。

新闻播报中的关键所在确实是身体,在此影片中即指刚刚被杀的底特律警官,新闻播报员为人们提供了这条新闻。他还在与此相关的新闻故事中宣布,至尊消费品公司(Orni Consumer Products, Inc.)已经签署合同,接管底特律警察局。警官之死这条新闻故事是新闻播报的主要内容的倒映。新闻播报的结构是核战争的威胁(社会的混乱)+替代性心脏(个体的得救)。底特律新闻故事的结构则是警察被罪犯所杀(个体的死)+资本主义接管警察局(社会的得救)。这一倒映的  
138 双重话语中的共同主题是技术资本主义对身体的权力:即对底特律的社会机体(至尊消费品公司)和个人身体(替代性心脏制造商)具有权力。

随着影片的发展,显然可以看出,资本主义只有通过发达的科学技术才可能对身体实施这样的控制。资本主义(至尊公司)只是因为能利用科技知识所以才胜出国家(底特律警局)一筹。犯罪问题表明,需要一个24小时全天候工作的警察,不吃不睡,坚持不懈地打击犯罪。解决这一问题的办法是机械警察,一个用准死亡的警察墨菲创造出来的似人机器(android),<sup>[5]</sup>发达的技术将墨菲重组成一个犯罪克星。科学把人类身体重新调整,以符合资本主义的需要,当然这也会进而为人类利益服务。当医生们自豪地宣布他们已经成功地挽救了墨菲的一只手臂时,项目主管愤怒地叫他们“除掉它”;他要的机械警察是“全身再造”。由于墨菲法律上已告死亡,所以可以对他做任何手术,因而在他手臂上做手术是允许的。似人机器将会诞生于死者与生者之间的空白间隙。

生产方式向信息方式的转变在《机械警察》中得到直接的反映。影片中的两个重要场景是至尊消费品公司董事会的两次会议,董事会可说是资本主义的敏感中心。这两次会议的主题都是暴力、资本主义和身体,而每次会议上对该论题起决定作用的都不是蛮力,而是信息技术。这在第一个场景中尤为明显。饶有意味的是,影片中的第一场暴力事件归因于一个信息问题:当时正在至尊消费品公司的董事会上演示Ed(执法机器人)。按程序设计,它要毁灭任何拿枪对着它的人。当公司的一个官员为了演示它的效力而拿枪对着它时,Ed的设计暴露出一个“小故障”。Ed要求那个官员“放下武器”,但它没听到他的反应,于是它“把他打成了蜂窝”。

机械警察不能逮捕坏蛋迪克·琼斯,此后他在最后一次董事会会议上重放了他的记忆存储带,提供了琼斯密谋暗杀的证据,因此绕开了程序指令的局限并击败其对手。当他的机制蛮力被电脑“程序”中的4号高度机密指令封死时,另一个



信息系统却使他的程序设计的限制失去效用；4号指令阻止他逮捕他的上司，而信息系统却为他提供了磁带格式的视听存储记忆。在信息方式下，决定性力量不是机械性的，而是信息性的。<sup>139</sup>

导演维尔霍埃芬为我们再现了一个新的力量场：藏在影片背景中的是利欲熏心的资本主义和好莱坞的逃避主义的暴力（警察和劫匪、恶魔、善与恶）。但是，有某种新东西加了进来，在某个层面上这种东西强化了这些主题，在另一个层面上则瓦解这些主题。如今控制身体和给身体增势（empowering）的先锋是信息方式的新型话语实践：科学随意对身体进行重新构型，而电子媒介交流（录成磁带的存储记忆）发挥着驱除恶势力的作用。信息方式遮盖着好莱坞电影类型和资本主义的传统主题。戏剧冲突的结果就是要看谁能最好地操纵信息方式的潜在能力——坏蛋（迪克·琼斯等人）还是好人（墨菲和他的女搭档刘易斯）。

影片结束时，资本主义、罗曼司和道德都联结一起，并取得胜利，这一甜腻腻的结尾从两方面被部分地瓦解了：（1）如在“星空与棚屋”那一段，幸福的结局太可预测了，以至于难以把它当真；（2）影片的政治影响就是要揭示在信息方式下对身体进行的奇异的重新定位。不过，影片是在“文化工业”的体制框架下呈现出来的，于是其目的便是创造利润，并转移观众的注意力，以免他们带着批判精神关注那些削弱他们生活的支配结构。由于《机械警察》复制并张扬信息方式下日常生活的平庸，从而它颠覆这种电影类型，与此类型中的更传统的影片不同。

但是，导演维尔霍埃芬表现了信息方式下身体的一个可能的发展方向。波德里亚论及当代媒介时写道，“主体的戏剧内在性”已经塌陷。“我们在此任由一颗运行于其轨道的显微

卫星所控制,不再作为一个行动者或剧作家活着,而是作为多重网络的一个终端活着。电视仍然是这一切最直接的型像预示……这是一个滑稽模仿、远程命令和对时间、身体及快感进行微观处理的时代……这种从人类尺度到核基质系统的变化到处可见:在身体的延伸中、在身体器官、组织及功能的多重性和复杂性中,我们的这种身体常常显得完全多余,基本上无用,因为当今的一切都集中于大脑和遗传代码了。”<sup>[6]</sup>身体已出现新的构型,要想以技术描绘这种身体的新领域,就要提倡一种后现代的话语。

140

## 注 释

[1] Eric Rentscher 给我推荐电影和文化批评的一般研究,予以极大帮助。

[2] Bill Nichols:“资讯系统时代的文化作品”(The Work of Culture in the Age of Cybernetic Systems),刊载于《银幕》(Screen)(1988年冬季号),第22—47页。该文对这些过程具有非常的洞见。

[3] 有许多种方法阐述这些变化。有一种不同于我的方法,参见Friedrich Kittler“留声机、电影、打字机”(Gramophone, Film, Typewriter),刊载于《十月》(October)第41期(1987年夏季号),第101—118页。

[4] 相似类型的其他作品有《终结者》(Terminator)、Blade Runner、Scanners,以及短命的电视系列剧 Mar Headroom。

[5] 对于似人机器(android)形象饶有趣味的研究,参见哈拉维(Donna Haraway)“半机械人宣言”(A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s),刊载于《社会主义评论》(Socialist Review)第80期(1985年3—4月号),第65—107页;Gabriele Schwab,“半机械人:身体与心灵的后现代幻象”(Cyborgs: Postmodern Phantasms of Body and Mind),刊载于《话语》(Discourse)第9期(1987年春夏号),第64—84页;Patricia Mellencamp,“俄狄浦斯与

《大都市》中的机器人”(Oedipus and the Robot in *Metropolis*), 刊载于 *Enclitic* 第 5 卷第 1 期 (1981 年), 第 20—42 页; Janet Bergstrom, “似人机器与雌雄同体”(Androids and Androgyny), 刊载于 *camera obscura* 第 15 期 (1986 年), 第 37—64 页; Andrea Huyssen, “荡妇与机器”(The Vamp and the Machine: Technology and Sexuality in Fritz Lang's *Metropolis*), 刊载于 *New German Critique* 第 24—25 期 (1981—1982 年秋冬号), 第 221—237 页。

(6) 波德里亚, “交流的狂喜”(The Ecstasy of Communication), 收入 Hal Foster 编《反美学》(*The Anti-Esthetic*) (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983), 第 128—129 页。

## 第九章

### 沃坦要什么？

#### 瓦格纳《指环》中矛盾的女性主义

瓦格纳在《尼伯龙根的指环》四联剧中，表现了一个危机四伏、充满变化，却又连贯一致、服从规律的世界。瓦格纳所使用的原材料是中世纪的史诗《尼伯龙根》<sup>[1]</sup>，在他力图表现的这个世界中，其中心角色、该世界的统治者沃坦(Wotan)试图实施一项计划，但没能完成。如果对《指环》的剧情仅仅作这样简单描述是非常误导的，因为有关沃坦的每一件事都是问题：他对他计划的声明、他执行其声明的毅力、他围绕其声明而采取的行动、以及他与牵涉到其声明的其他人的关系等。本文中，我想指出，瓦格纳的作品以沃坦这一人物探索了现代父权主体的局限，并开始走向已经出现的女性主义立场。果若如此，那么他的朋友、后来

的敌人尼采对他的批判就失去了一些力度,并需要重新检讨。

我的读解将只限于波特(Porter)所译脚本(text)和布烈兹/谢劳(Boulez/Chereau)的出品<sup>[2]</sup>,略有改动(为了与本书上下文中的文本有所区别,本章中将与歌剧中的音乐相对应的text译为脚本。——译者注),这个版本被改编成电视版,因此到处可以买到。我音乐理论功底并不强,因此我只采用文学、历史和哲学的分析策略。<sup>[3]</sup>正如塞缪尔·威伯在论述《指环》的另一版本的一篇论文中坚持的那样,瓦格纳确实谱写了音乐剧(music drama),所以从文学角度分析,尽管在某种意义上不尽人意,但肯定是可行的,并且可能会取得成果。他甚至还进而提出这样的论点,“从阅读脚本着手可能更加容易理解《指环》的结构问题,而不应该从音乐总谱入手,乐谱常常以一种令人上当的简洁性掩盖了剧本组织的精妙之处。”<sup>[4]</sup>另外,菲利普·拉库-拉巴尔特已经证明瓦格纳音乐中的文学性问题是多么关键。<sup>[5]</sup>虽说他们的阐释都存在一些问题,对瓦格纳作品的非音乐阐释还会具有启发性,并且也是必要的。

瓦格纳首先把沃坦放在一个能够控制世界的位置上。在这层意义上,人们可以说瓦格纳表现了一般意义上的男人,起码是从统治人类社会这个层面上表现男人的。众神之王沃坦体现着欧洲君主的每一个印记:他的美德和社会素质都是贵族化的。<sup>[6]</sup>例如,他与弗里卡(Frika)的婚姻是一个政治联盟,就像所有的贵族婚姻一样,不是出于情感的选择,而是巩固沃坦的政治地位的行为。再者,沃坦进行统治的方式一如封建君王,战争与联盟两手并用,将签署的盟约刻在作为其权力象征的枪矛上。沃坦作为大地之主,他的欲望等同于现实。然而,《指环》中的事情并非这么简单。

名义上,尼伯龙根部落的首领阿尔贝里希(Alberich)是沃坦的死敌。《指环》有相当大的一部分与他们之间的斗争有

关。然而,阿尔贝里希是世界的未来统治者,脚本中有不少地方暗示应该把他理解为沃坦的另一面,起码部分地呈现为沃坦的另一面;在这种二元对立中,对立双方显示出的相像多于差异。沃坦被说成是“白阿尔贝里希”,以区别于“黑阿尔贝里希”尼伯龙根人。在这层意义上,他们是同一枚硬币的两个面,是兄弟,甚至是彼此成对出现的形象:各自都试图控制世界;各自都有一个对这一设想至关重要的男性继承人。然而,确如肖伯纳指出的那样,沃坦的统治策略是贵族化的,而阿尔贝里希的操作方法(*modus operandi*)则是资本主义的。阿尔贝里希追求权力的手段是剥削他人以技能和劳动获得的金钱。<sup>[7]</sup>不过,这位英国的社会主义者没有看到的是,沃坦与阿尔贝里希不仅在阶级斗争中处于对立的位置,而且在维护父权制方面志同道合。在这层意义上,他们是同一个角色:阿尔贝里希无效的设计可以与沃坦的困难相加,其总和与其说是描绘了阶级斗争,还不如说是描绘了男性主体的死胡同状态和他的现代工程的不可能性。

我提出“沃坦要什么?”这一问题,当然有弗洛伊德的“女人要什么?”这个问题的回声,我也许指普遍意义上的男人。<sup>[8]</sup>这个问题,及其人们提出这个问题时的茫然若失、屈尊俯就的口吻,通常不是作为问题而是作为答案说出的。它潜142 含的意思是,没有人知道女人要什么,连女人自己也不知道。他作为一个“反诘”问句,并没打算让人回答。这一问题的阐发便已结束了讨论,男性立场已作出定论。当然,弗洛伊德耗费一生的时间回答这一问题,(绝大多数情况下与女人一道)探索欲望迷宫的路径。从这层意义上看,在弗洛伊德提出的最严肃的疑问中,这个问题是一个尤其严肃的探究,绝非两性战争中斗嘴的手段。弗洛伊德是在论及女性气质的论文中提出“女人要什么?”这一问题的,因此他也就低调处理自己的文

本,预先就给自己论证中的缺憾提供一种失败辩护(an alibi)。说到底,如果他不能回答一个根本就不可能回答的问题,那么又有谁会受到责备呢?然而,从另一层意义上看,该问题的提出就是将权力退还给男人的立场:这位科学家还是对这个问题做出了回答:逻各斯中心主义和男性主体的立场因为有了这个回答而得到了确认:女人想要一个阳具。除去其他不讲,女人不堪理喻也不可理喻。她们只有在渴望一个男人这层意义上才是可以理解的,她们只有在她们没有男性气质和没有阳具这层意义上才是可以界定的。

在《指环》中,瓦格纳没能给沃坦这个人物界定一种连贯一致的欲望或思想,我坚信,这表明以男性形式出现的现代型社会规划正在崩溃瓦解,也表明瓦格纳在处理沃坦的意志时出现的问题成为他的文本处理现代性问题的一种实力、成为他尽力处理该问题的标志,这种现代性以哲学及社会形式出现。<sup>[9]</sup>正如德里达所论证的那样<sup>[10]</sup>,尼采与此如出一辙,他从女人/他者的立场抨击西方哲学(“假定真理是一个女人”),因此也就将他自己的著作划归他者的阵营。但是,起码在关于瓦格纳的论著中,尼采没能坚守一种女性主义的批判立场,没能在对抗哲学父亲的战斗中与母性的他者取得认同。例如,他没有像他在反犹太主义时那样明确地弃绝厌女症,相反,他的文本中处处可见关于女人的本质化的辱骂性陈述。与此对照的是,《指环》中负面的女人形象,如弗里卡的循规蹈矩和莱茵女神们对阿尔贝里希残忍的引诱,贬抑了欧洲父权制文化中某些女人的特有素质。这些形象没有采用辱骂性的替罪羊策略,这些策略既有损尼采的文本又暴露出尼采甚至无力应付他自己对女人的憎恶。

尼采哲学生涯的始终都有关于瓦格纳的论述。他的第一

143 本书《悲剧的诞生》(1871年)把瓦格纳描画成一个狄奥尼索

斯式英雄。他的最后一本书《尼采驳瓦格纳》(1889年)是早年论述该作曲家的片段的修订汇编。论述瓦格纳的主要篇章是《瓦格纳事件》(1888年)。要想充分讨论这两人的复杂关系以及彼此论述对方的著述,本章嫌短,显然不合适。但是讨论一下尼采对《指环》的阐释有助于显明本篇论文更大的论题。

尼采提出,救赎主题是瓦格纳所有歌剧的中心。<sup>[11]</sup>因此,《指环》属于奴隶道德、“颓废”及否定生活、身体上有病——尤其是神经上有病的范畴。而尼采把这种道德构型与女人相联系。与此对照的是,比才和莫扎特的音乐就没有瓦格纳的“病态”,这儿有具有高雅音乐品位的节奏和旋律,不像瓦格纳那样没完没了地展开主导主题。尼采喋喋不休地指责瓦格纳的音乐及瓦格纳本人犯有引诱之罪:“瓦格纳是伪造伟大风格的蛊惑者”。<sup>[12]</sup>这类的话一再回响在这篇短论中。在尼采看来,瓦格纳的音乐是欧洲文化危机的一部分,一个很大的部分,说明欧洲人每况愈下地堕落到奴隶道德的地狱。

在论文第一篇后记的结束部分有一段令人称奇的段落,以漫骂式的斥责把女人与瓦格纳联系起来,同时也暗示尼采本人对瓦格纳与女人的成功交往怀着憎恨之情。尼采写道:

瓦格纳对于青年来说是不好的;他对于女子来说是不祥的。用医生的方式试问,一个女瓦格纳之徒是什么呢?——在我看来,一个医生不可能足够严肃地向年轻女子提出这种良心抉择:或此或彼。——然而它们已经作出选择。一人不能事二主,倘若其中一主是瓦格纳的话。瓦格纳拯救了女人;女人为此替他建造了拜洛伊特。全是牺牲,全是贡品:若不给他什么,便不会有什么。女人为了大师而变贫穷了,她们大为感动,她们赤身裸体站在他的



面前。——女瓦格纳之徒是今日尚存的最妖媚的模棱两可；她们是瓦格纳事业的化身——他的事业以她们为象征而获胜了。——呵，这个老强盗！他夺走了我们的青年，他甚至还夺走了我们的女人，把她们拖进了他的洞穴。——呵，这个老弥诺陶洛斯！他已经使我们付出了多少代价！每年人们把一批最美丽的童女和童男送进他的迷宫，供他吞噬……<sup>[13]</sup>  
 （此文的中译都采用周国平先生的译文，见《悲剧的诞生》，三联书店，1986年。——译者注）。

这段文字中透出一股《摩西与一神教》以及《图腾与禁忌》的味道；这段文字散发著俄狄浦斯式的反叛，反叛摩西一样的父亲，他身边美女云集、他令她们迷醉，所以她们对他的事业大肆鼓吹，为了他而牺牲一切、心甘情愿地羊入狼窝。于是，尼采对女人表现出一种爱恨两难的矛盾态度，既欲求女人，又对瓦格纳这类成功地获得女人青睐的人抱有憎恨之心。

尼采把瓦格纳的音乐与他在女人方面的成功等同起来。<sup>[14]</sup>而尼采也不得不承认，瓦格纳的音乐是女权主义的：“他的主要事业却是解放妇女……”<sup>[15]</sup>尼采写道，瓦格纳把布伦希尔德(Brünnhilde)表现为“自由精神和非道德主义者”，尼采自己用于 the Übermensch(超人)、查拉图斯特拉以及所有他所敬仰并希望产生的人物身上的正是这两个术语。为了推广其救赎欧洲的新“人”这一灵视(vision)，尼采竭尽一生心血；瓦格纳却恬不知耻地把一个女人表现为这个救赎者。因此在尼采的眼中，瓦格纳是一个颓废的艺术家，与最高雅最危险的品位唱反调。只有对这个问题进行充分研究，才能公正评判这一关键论题的复杂性。但是，这些简短评语暗示，无论尼采对《指环》的诋毁性阐释与我的阐释在评价强度上

(valence)多么对立,他的阐释还是确认了本论文的主题。我们现在终于可以澄清瓦格纳在何种程度上描画了男性自我的崩溃,并肯定一种女性主义的主体立场。

为了维持其权力,沃坦使他的计划以好几种面目示人。在《莱茵的黄金》中,沃坦最开始时说的那些话就摆明了他的意图。谈到瓦尔哈拉宫殿(Valhalla)时,他说,“诸神的圣殿有大门小门护卫着:男人的荣誉(Mannes Ehre)、永恒的权力(ewige Macht),如今升为无穷的声望!”而在弗里卡挪揄的揭底之后,沃坦继续说道,“这一永恒的巨构,已经大功告成!诸神将在山之颠峰统辖一切!我在梦中构想的壁垒将闪着耀眼的光芒傲然耸立,我的意愿已赋予它生命。试看它闪耀着光彩,坚不可摧,气宇轩昂;神圣的、荣耀的住所!”<sup>[16]</sup>借助权力界定的荣誉、男人的荣誉才是关键所在,尽管这种荣誉由城堡所代表,但最终还是一个“梦想”与“意愿”的问题,这一问题缺少主体(英文的 will 有“意愿”与“意志”之义,为了中文行文的通畅与一致,一律译为“意愿”。——译者注)。沃坦的意愿很清楚:永恒的权力便是他所要的。但是,如果说弗洛伊德所言的女人不知道她们要什么,那么瓦格纳笔下的男人也不知道他们要什么。沃坦刚刚对他的意愿作出界定并把它呈现为一种不易之论,马上他又必须修正,把它扩展,以便纳入它所缺少的东西。当沃坦被告知指环的威力时,他坚持,“指环——我必须得到!”<sup>[17]</sup>不易之论又要重新决定了;瓦尔哈拉宫殿并没有将所有权力悉数尽收;沃坦的意愿仍是一种缺失。《莱茵的黄金》以沃坦的一句意义隐晦的陈述结束,他说瓦尔哈拉的意义还没有完全公诸于众,他的全部欲望还有待和盘托出:“当我所梦想和计划的一切付诸实现之时,当胜利最终 145 属于我的时候,你等将会理解那名字的深意!”<sup>[18]</sup>

在《女武神》中,沃坦的意愿被进一步揭示和复杂化。他受

到一种威胁,阿尔贝里希有可能从巨人发夫内(Fafner)那儿获得指环,但是他所支配的协约制度还限制着他。只有“一个人,一个英雄……自由灵魂……他天马行空,意志独立——他能做成神必须回避的事;尽管从未受到我的驱策,他亦能完成我的欲望!”<sup>[19]</sup>在《莱茵的黄金》中,沃坦的意愿是追求权力,而阿尔贝里希对立的意愿却使他的意愿失去了稳定性。作为他自己的权力意志的增补,沃坦现在要求另一个人的意志:“我如何才能创造一个人,无须通过我,他便能独立自主地实现我的欲望?”<sup>[20]</sup>家长之间、资产阶级与贵族之间的竞争导致了对繁衍生殖的需要。齐格弗里德(Siegfried)和哈根(Hagen)将会继续按照父辈的意愿行动。但是沃坦创造不出一个这样的自由人(“我的手只能制造奴隶!”),绝望之下,他的意愿的目标发生变化,从追求权力转到自我毁灭(“nur eines, will ich noch: das Ende, das Ende!”〔只有一个,我还要:结束,结束!〕)。于是,沃坦立刻面对着他想创造而不能创造的个体。但是他却认不出实现他欲望的那个人:他的亲生女儿布伦希尔德,她公然抗命,做了沃坦想做而不能做的事。

在第三幕第二场和第三场中,沃坦和布伦希尔德进行了一场非凡的交换,沃坦的欲望与布伦希尔德对这种欲望的反叛性实现之间的交换。沃坦承认布伦希尔德对他的意愿具有特殊的了解:“只有布伦希尔德才明了我内心深处的所有秘密……看到了我的精神深处!我的一切欲望通过她而显形于这个世界……”<sup>[21]</sup>布伦希尔德了解沃坦心底深处的目的,并根据这种理解行事,违背了沃坦的表面命令,于是她被剥夺了嗣权,受谴过着家庭主妇的生活。但是他与布伦希尔德断绝关系,便创造了他以为他创造不了的自由人,这个人将会最终毁灭他和瓦尔哈拉宫殿。在第三场的交替部分中,布伦希尔德试图让沃坦相信这一点,但沃坦还是半信半疑。她看出了

齐格蒙德对齐格琳德的爱情，这爱情激起了她对沃坦的反叛之心，她声称这爱情是沃坦注入齐格蒙德的：“你，在我的心底激发了这种爱情，当你以你的意愿激发沃苏格人〔齐格蒙德〕时，并没有人背叛你——尽管我违抗了你的命令。”<sup>[22]</sup>

在这段措辞强烈的父女对话中，占上风的是无意识。彼此都产生了错误认识：沃坦并没有在布伦希尔德身上看到自己，而她以为自己是听命于他的真正意愿，也没有认识到事实上她与他的意愿对立，甚至否定了他的意愿。就沃坦这方面看，他确实承认他本来真的想布伦希尔德去做她所做的事。然而，他坚持认为违背法令就得受到惩罚。他所没有看到的是，惩罚最终证明是促成布伦希尔德真正独立的条件，是她从神向人转变的条件，作为人的她宁取有限的爱情而不要诸神的荣耀。她沉睡于火焰的环抱中，将会被齐格弗里德唤醒，她将借助于他的爱情重新构建她的主体性，从一个女神/贵族转变为一种将生死彼此奉献的凡人。布伦希尔德认为她在执行沃坦渴求永恒权力的意愿（他最深藏的意愿），而实际上她是在为他的驾崩设定好条件（他无意识中自我毁灭的意愿）。瓦格纳对父女关系的心理动力学以及他们无意识的乱伦欲望的理解精妙独特，再加上高悬于戏剧行动之上那可恶的世界政治，这些都使这场戏具有特殊的令人怜悯之处。

《齐格弗里德》中艾尔德(Erde)与沃坦之间有一场准治疗式的遭遇，这场遭遇显示，沃坦的意愿不是想得到全部权力和自我毁灭，而是想通过自我毁灭得到全部权力。他现在的意愿是，为了世界的救赎，为了布伦希尔德将要实现的自由人性，他要结束众神的统治，结束他自己（贵族）和阿尔贝里希（资本家）之间关于父权制的论争。“你可知道沃坦的意愿？”沃坦问艾尔德。然后又自顾自地回答说，“众神可能不久将死，这并不令我痛苦；我意愿看到这样的结局！……今天我已

经将我的王国遗赠给沃苏格人〔指齐格弗里德和布伦希尔德〕……无论发生什么,神都会乐意将统治大权让与年轻一代!〔指齐格弗里德和布伦希尔德〕”<sup>[23]</sup>沃坦预见到布伦希尔德“将会完成那解救我们世界的行为。”<sup>[24]</sup>此后紧接着,沃坦便遇到了齐格弗里德,他正在去看布伦希尔德的路上。他面对沃坦,在混战中折断沃坦的长矛,标志着他已独立于沃坦、他有自由,也标志着沃坦权力的衰败。这是沃坦最后一次出现在《指环》的舞台上。

那么,沃坦到底要什么呢?他的意愿是否是(1)永远活在瓦尔哈拉宫统治世界;或者(2)仅仅是操纵一个英雄(齐格弗里德)完成他自己不能完成的事(即把指环还给莱茵女神),以此巩固他的统治,防范阿尔贝里希;或者(3)借助于一个(女)英雄(布伦希尔德)毁灭众神的行为,进而创造一个救赎世界的<sup>147</sup>新人类?

在这些乐剧中,第三种选择起码部分地发生了:布伦希尔德把指环退还给莱茵河,但这一行为同时也毁灭了众神。然而,由于到此时齐格弗里德已死,已经不可能出现一种新人类,基于对有限之爱的自由肯定的新人类。瓦格纳给我们留下了一个空洞的世界,一个没有统治者也没有任何明确的解决之道的世界。布烈兹/谢劳以观众置换了那缺席的新人类。在《众神的黄昏》(Götterdämmerung)幕落之前,镜头从舞台拉回,显示的是演出中的观众,被他们眼前所发生的事件深深打动的观众。观众中有一个年轻的金发女子转过脸来,从面对舞台转向电视观众,慢慢地,她周围的人也加入了她。于是便提出了一个问题:现在是否是观众创造了这一新人类?

布烈兹/谢劳采用的是修改了的肖伯纳式阐释,把它看作一部社会救赎戏剧:贵族与资产阶级之间阶级斗争的结束正是一个新的自由社会出现的机会。肖伯纳的<sup>[25]</sup>阐释直到《齐

格弗里德》的结局都是比较有效的：一旦齐格弗里德和布伦希ilde发觉他们彼此相爱，那么社会戏剧便不再成立，而更像肖伯纳所谓的“纯粹歌剧”，这确实也贯穿《众神的黄昏》始终。布烈兹/谢劳的修订版把观众展现为缺席的新人类，试图以这种方式维持对该剧的社会阐释。创作《指环》的语境也支持这种阐释：瓦格纳作为 1848 年起义的参与者及巴枯宁的朋友，创作这部作品时带着一股革命情绪。他创作初稿《齐格弗里德·托德》(Siegfrieds Tod)时的意图是推出一场演出，造成轰动，让如今已经转变了的观众开始社会变革的进程。<sup>[26]</sup>其他阐释者断言瓦格纳更偏爱一种含糊的多元论，其社会观点太含糊，不能起到改革纲领的作用。他们认为，瓦格纳只对民间故事中所显明的日耳曼精神感兴趣，而这种精神的特性恰恰就是缺少社会兴趣和政治兴趣。<sup>[27]</sup>

瓦格纳信奉费尔巴哈和叔本华哲学，但信奉的程度一直在变，人们往往参照这一点来阐释《指环》以及沃坦的意愿。有的批评家争论说，该作品基本上是对费尔巴哈社会激进论做出的音乐阐发。如果人类要想重新整合其异化了的潜能，亦即被具体化为基督教上帝的那些潜能，那么势必发生一场革命，其中的社会纽带和人性本质将以爱为特性。<sup>[28]</sup>按这些思路进行阐释，人们可以揭示《指环》的很多意义。<sup>[29]</sup>齐格弗里德和布伦希ilde的爱情，以及激发布伦希ilde反叛沃坦的齐格蒙德和齐格琳德之间的爱情，都可说是按费尔巴哈的思路例示着一种新人类。再者，《指环》诗撰写于 19 世纪 50 年代初，那时瓦格纳刚刚参与了政治革命。<sup>[30]</sup>从费尔巴哈的视角看，沃坦的意愿是众神徒劳的意愿，是一个任由人类革命加以消蚀的意愿。<sup>[31]</sup>拉瑟等人认为，《指环》是瓦格纳信奉叔本华哲学的表现，他们针对作品结束时布伦希ilde的自我毁灭论证说，此处所表现的并不是费尔巴哈的社会革命，而是叔本

华的意志形而上学。<sup>[32]</sup>按这一观点,沃坦的意愿是一个“自我毁灭之梦”,这一梦想超越了作为表象的世界的纯然外表,走向对作为意志的世界的更高层次上的实现。拉瑟所持的观点是,沃坦和布仑希尔德的行为都与瓦格纳转向叔本华具有一致性,这并不是指他从革命乐观主义转变到自杀性的悲观主义,而是指从费尔巴哈式的解放政治的虚假自我主义转变到意志与无意识的更深层次上的整合。在费尔巴哈和叔本华之间进行选择,就是在爱与死的两种混合体之间进行选择。对费尔巴哈而言,死是令人遗憾地限制了爱的实现;而对叔本华而言,死是爱得以实现的条件。拉瑟争论说,后一种观点与《指环》中所发生的一切最为一致。

对《指环》进行叔本华式的阐释存在一些严重问题,有一些是“事实上的”。尽管《指环》到1876年才首演,瓦格纳的音乐谱写工作也几乎一直到那个时候为止,但1853年初《指环》诗就有了完整的印刷形式。拉瑟承认瓦格纳一直到19世纪50年代中期完成《指环》的歌剧脚本之后才研究叔本华的著作。<sup>[33]</sup>他还进而承认,瓦格纳明确说过他直到1854年还没有读叔本华的主要著作《作为意志与表象的世界》。然后,拉瑟的文中出现了一个关键的转折,他含糊糊地宣称瓦格纳早在1852年秋就注意到了叔本华的哲学。<sup>[34]</sup>拉瑟本可以论证,即便瓦格纳并没有研究叔本华,但他的著作还是包含着诸多与叔本华哲学立场一致的因素。然而,拉瑟没有提出这一论断,而是试图强迫“事实”服从他的阐释:为了维护观念必然直接从一个头脑流向另一个头脑这一思想史原则,他强行逆<sup>149</sup>转瓦格纳读书的时间顺序。

拉瑟甚至还引用了瓦格纳写给洛克尔(Röckel)的一封信,瓦格纳在信中声明,他写《指环》时并没有适用于作品的哲学背景(叔本华的哲学):“我终于着手尼伯龙根诗作之时最非

寻常之事是：待我仅凭概念建立一个具有希腊人之乐观精神的世界之时，我才付诸文字；而我以为一旦人类有此欲求、只要人类有此欲求，我所建立之世界便大有实现之可能。何以事实上人类并非真正要求这个世界呢，我在作诗之时，颇为坦率地勉力解决这一问题。”<sup>[35]</sup>拉瑟认为叔本华的观念对《指环》具有线性影响，而瓦格纳的这一说法与拉瑟的论点相“矛盾”，对此他采取了一个极不可能的解决方法：“也许瓦格纳只是匆匆浏览过[叔本华有关音乐的观点]，这一深藏的记忆有助于营养一片土壤，使《莱茵的黄金》从开篇便在其中生长发芽、开花结果。”<sup>[36]</sup>直接性的逻各斯中心意识形态再次迫使拉瑟走上幻想的阐释飞行线。

拉瑟想当然地认为瓦格纳经历了从费尔巴哈向叔本华的思想转变，而他借此对《指环》的阐释却又被他自己提出的一项证据证明不妥，即瓦格纳终其一生都持反对私有财产的无政府主义态度。<sup>[37]</sup>路易·阿尔杜塞把马克思的著作截然分为受黑格尔影响的糟糕的早期马克思，和像一位科学的结构主义者一样的优秀的晚期马克思<sup>[38]</sup>，而拉瑟正如阿尔杜塞所做的那样，他说瓦格纳头脑中有一次思想断裂，并把它作为阐释《指环》的基础，他将这一误导性的观点强加于人，以此维护父权制逻各斯中心主义。

这些困难具有衍生于思想史标准方法的阐释的典型特点。拉瑟假设(1) 瓦格纳的作品作为其观念的表现形式是可阐释的，并且(2) 观念可以被当作从一个思想家传到另一个思想家的亲嗣关系进行分析，当作占有关系进行分析，即一个占有者拾取一个观念、充分吸收消化而使它成为自己的观念。我所要论证的是，要想把观念或文化作品理解为话语或书写，这两种假设都是不够充分的。这些假设有这样的预设：观念是以认同(identity)的形式从一个思想家的头脑流入另一个



思想家。而我要论证的是,话语与书写形式本身之间的调解方式(mediations)便在一个作者与另一个作者的作品之间铭写了种种分裂。于是,思想的亲嗣关系更像翻译而不是重复,在这种重复中,重申行为纳入了材料差异并被材料差异所改变。因此,思想世系并非稳定地发挥功能的父权制传授(insemination)过程,而是一种话语撒播(dissemination),是相似与差异的一种复杂混合。如果阐释策略忽视了这种复杂性,就会再生产父权制文化模式的意识形态强化作用。因此,拉瑟“没能”证明《指环》中再现了叔本华的哲学,这并非简单的谬误,而是对文化的某些意识形态铭写方式的肯定。

我相信,阐释沃坦的意愿时并不应该考虑瓦格纳受到哪些哲学影响,仔细研究《指环》的文本反而能产生更好的解读。《指环》中,沃坦在三处明确地表达了他的意愿。我在上文已经指出,这三种阐发显然是互相矛盾的:(1)肯定永恒的权力和瓦尔哈拉宫中的生活;(2)对付阿尔贝里希的防御性的、活命至上主义(survivalist)的立场;以及(3)放弃权力并接受毁灭。三次阐发存在两个共同特点:它们都是说给女人听的,并且它们都是在异常意识状态下或谈到异常意识状态时(如在梦中或谈到梦时)阐述出来的。第一次的意愿是对弗里卡说的;第二次的意愿是对布伦希尔德说的;第三次的意愿是对艾尔德说的。这些女人分别是沃坦的妻子、女儿和情人。于是可以提出这样的问题,为什么沃坦向女人而不向男人晓示他的意愿,他为何专门向这些女人晓示其意愿呢?

我们可以先探讨《指环》中男性意志(will,与“意愿”是同一个词。——译者注)的地位问题,以此作为回答这一问题的开始。作品中男性意志的每一次例示都呈现为一次失败、呈现为一个受挫的意愿,这样说并不过分。在某种层面上讲,其中的男性人物都是西方文化中伟大男性形象的范例:阿尔贝

里希是企业资本家；米枚(Mime)是艺术家、科学家、工程师；齐格蒙德和齐格弗里德是战士；沃坦是政治家；发夫内和发索尔特(Fasolt)是农民；尼伯龙根家族是工人；罗杰(Loge)是知识分子。瓦格纳的男性人物探索了男性气概的诸种可能，并发现他们全都走进了死胡同。于是，在《指环》中，男性主体站在一个混乱的地点，从这个位置不可能辨别出任何令人满意的方向。作为批评家，阿多诺对瓦格纳的音乐并不同情，但他也基于相似的原因赞扬他的歌剧脚本：

……《指环》的脚本……探讨了对资产阶级日益逼近的衰败的最主要的基本关怀，为观念的性质与音乐形式之间非常丰富的关系提供了一个例证，这些观念又客观地决定着这一关系。<sup>[39]</sup>

151

阿多诺没能从社会性别(gender)的角度注意到这一衰败。

但是男性人物还是在彼此竞争。每个男性角色都对未来继续抱着希望，对他们所代表的主体型像的持续生存能力抱着希望，就这个程度而言，每个人都在与他人竞争。男人彼此锁定在各种力量之间的关系中。在这种情形下，一个男人只能向一个女人，而不能向另一个男人，吐露其真实意愿。沃坦这位主神也不能例外。瓦格纳既探讨了现代性的两难又探讨了现代性语境下呈现为多种不同形式的男性主体的多义性，当尼采谴责瓦格纳的歌剧至多不过是以奉承为手段努力诱惑女人时，他并没有把瓦格纳所作的探讨考虑在内。<sup>[40]</sup>

从男性主体以及其文化的观点来看，妇女占据他者的立场。当沃坦对妇女讲话时，他不是与他自我的竞争对手说话，而是与处于男性主体的形成语境之外的生物说话。他可能不是从自我的后俄狄浦斯立场对女人讲话，而是站在另一个位

置上,站在一个对欲望和无意识的他治形式(heteronomies)更加开放的位置上。在沃坦的一次意愿陈述中,他谈到了他的梦,于是他的女受话人便处于弗洛伊德式分析者的立场,她们作为移情形象,容许无意识浮现出来,而作为他者,她们不仅准许欲望的出现,还准许把欲望逐步阐发为自我意识。在这些情形中,沃坦的意愿不是对一种后俄狄浦斯的男性自我的维护,而是对一种梦想的阐发。沃坦在舞台上的行动,从起初梦想得到权力转变成后来梦想着捍卫权力,到最后则梦想着毫无权力的权力。

在第一个意愿中,沃坦告诉弗里卡他“在梦中”设计出瓦尔哈拉宫,他的“意志使它具有了生命。”<sup>[41]</sup>此时的沃坦对于全盘控制大地很有自信,他的这一男性化规划仍然可行。弗里卡立刻将他带回现实:他的规划注定与其他男人产生竞争关系,所以它的充分实现将流于空想。(黑格尔式的?)男性化主体模式——观念之后便是观念的实现——是狂妄自大的愚蠢之见。

在第二个意愿中,沃坦告诉布仑希尔德,他现在的意愿是维护众神的永恒荣耀免遭阿尔贝里希夺权的诡计,这一意愿只能靠他所创造但又独立于他的一个英雄才能实现。他告诉布仑希尔德一句假话,他说他从来没有向别人吐露过他的意愿,而更为有趣的是,他说他的意愿只有在他用语言进行阐发时才能成形。“有些想法我从未讲过,尽管我可能思考过它们,但仍然没有说出口。于是,我将思想付诸声音对你讲。”<sup>[42]</sup>在第一个意愿虚妄的统一性被晓示于弗里卡之后,第二个意愿只在对他入、对一个女人阐述时才能成形。言说过程是一种述行方式(performative mode),如今与意愿的形成具有相同的过程。瓦格纳已经从一个自信的(19世纪)男性主体转变成犹疑不决、分析疗法上的(20世纪)男性主体。沃

坦战战兢兢地迈出了这一步：他害怕失去控制。“但愿我能告诉你，我是否有可能不失去控制我意志的权力？”<sup>[43]</sup>然而，他还是迈出了这一步，并在他对女儿的宏论中晓示并形成他的意愿；顺便讲一句，他的女儿将最终毁灭他，而他却视她为自己的第二自我，但又剥夺了她的嗣权。布烈兹/谢劳以这些方法强调沃坦言辞中的精神分析维面：首先，他们悬置了代表事件进展过程的钟摆的圆形运动，这一过程是由沃坦控制的；然后，他们除去沃坦的一个眼罩，使他不戴面具出现；最后，他们让他照镜子，以便他看到自己的真面目。

对于沃坦而言，就好像对 19 世纪男人一样，一个人要想得到真正的慰藉和自我理解，只会与其情妇而非分析家交谈。而这个情妇便是艾尔德，大地的力量和母亲的典范。沃坦走向他的情人/母亲，接近她以最终阐明他的意愿。这是瓦格纳很果敢的一步。完整的男性自我、后俄狄浦斯主体处于危机之中，而只有通过回归母亲、返回到前俄狄浦斯期才能解决这一危机，即回到自我还不具有成熟形式之时，回到主体仍处于无意识与梦的状态之时。当父亲切断母子间的那种早期纽带时，当男童进入成人期时，与这一纽带的联系就被菲勒斯期（phallic phase 即男性生殖器期。——译者注）不可挽回地割断，而沃坦却迈出了勇敢的一步，回归母亲（他把艾尔德称之为“哦，母亲”）以寻求与那种纽带的联系。采取这一倒退的/治疗性的一步、采取这一举措，便是使主体的菲勒斯中心（phallogentric）形式失去稳定性。而在这一过程中的最终沃坦发现，现代的父亲制男性自我、菲勒斯中心的主体，不可能被重新构建，而必须被摧毁。

沃坦拜见了艾尔德，把她从沉睡与梦幻中唤醒。他请求她给他劝告（“现在告诉我，一个神如何能控制他的忧虑？”），而她回答道，“你并非你所宣称的那样！”<sup>[44]</sup>沃坦并不是他以

为的那个同一主体(神)。他把她的话重新表述并重新阐释为,“你并非你所梦想的”,并进而问到,“你可知沃坦之所愿?”但是现在,这个问题要是让她来回答,也只有当自我被置于她的位置上才行。套用拉康修正弗洛伊德的话:本我(沃坦的)曾在之处即是自我(艾尔德的)应在之处。借助与这位情人/母亲的移情过程,沃坦如今从她的视角理解了自己之所愿。他坦言,“我一直愿望着(众神与自己的)完结!”在此时的沃坦看来,艾尔德的梦想(梦想着众神的毁灭)也是他现在的意愿(“无论发生什么[他已经不再控制世界纷争],大神将乐于把他的统治权移交年轻一代!”)。沃坦如今在第二个意愿中充分认识到他自己已处于男性主体的死胡同,并且接受了他的命运,知道该命运只不过是——一个新世界推翻旧世界,而新世界中根本容不下那种男性主体。

人们可能只要思考一下沃坦与瓦格纳的关系,就会出现一些富有成果的阐释思路。瓦格纳梦想着一种总体艺术作品(Gesamtkunstwerk),他想在这种艺术作品之中完美地实现每一门艺术,并且通过作品对观众的影响改变社会。于是,瓦格纳像沃坦一样,梦想着总体控制,这显然是一种男性之梦。但是在把这个梦想铭写进《指环》的过程中,创造性男性主体的统一性暴露出了缺陷并进而崩溃。<sup>[45]</sup>阿多诺坚持认为,总体艺术作品,以及瓦格纳作品的其他特征,都是“法西斯主义的标识”。阿多诺承认瓦格纳颠覆了资产阶级自我,但是他把这一点阐释为瓦格纳对极权主义的宣示,而不是对女性主义的标示。阿多诺写道,“对资产阶级的这种诋毁[如沃坦解除洪丁(Hunding)]……所服务的目的与在极权主义时代相同……所意图实现的一切都是免除履行中产阶级的义务。无足轻重的都严惩不贷,而声名显赫的则逍遥法外。无论怎么说,这便是《指环》中所发生的事实。”<sup>[46]</sup>

阿多诺的《寻找瓦格纳》一文中的论辩令人心服口服，此文描画了一个自我狂的形象。瓦格纳的人格和他的音乐散发着一股支配欲。那种超级浮夸的总体艺术作品只不过是控制欲和操纵欲最明显的表现。《指环》自然是总体艺术作品最荒诞的扩展延伸。阿多诺写道，“《指环》没说一句多余的话，简直就是试图把世界过程一股脑压缩起来装进去。”<sup>[47]</sup>瓦格纳的自我膨胀更胜黑格尔一筹：他不仅描画了总体性，而且以总体性的方式进行描画。阿多诺的结论是，瓦格纳总体艺术作品的政治效应是“温暖了众人[原文如此]之间异化及物化了的的关系，并使他们听起来似乎仍有人性……它结合诸种艺术门类，以便酿出一种令人陶醉的酒。”<sup>[48]</sup>

令人奇怪的是，阿多诺根本就没有摒弃总体艺术作品这一主题，他反而声称总体艺术作品的完成，它的对立瓦格纳的“海洋性倒退”的进步性实现只有在社会主义制度下才有可能：“只有在社群中，只有在相互合作中才会有此可能。”<sup>[49]</sup>恩格斯预想，社会主义是对资产阶级形式的罗曼司和一大一妻制的实现，而法兰克福学派总的来说把乌托邦视为对资产阶级自律个体的完成，阿多诺就好像他们一样，他为了自己的政治目的恢复了总体艺术作品的元气。在我看来，有许多标志说明批判理论家还没有充分地把自己与被批判的客体区分开来。尤其需要指出的是，阿多诺在评价瓦格纳时无视妇女这一问题，因此无论他对《指环》音乐成分的分析多么精湛细微、令人信服，但他的评价仍然比尼采倒退了一步，是批评的退步。如果没有了女性主义的姿态，《指环》中所刻画的，也许是瓦格纳自己所例示的现代的资产阶级自我，其残骸便只能在法西斯政治和个人失败的消极氛围中出现了。那么，论点的提出要么全凭个人偏好，要么混淆时代差异。

瓦格纳想通过其艺术控制世界，而沃坦则认识到这样的

控制根本是不可能的;那么他们之间的关系到底是什么呢?除了在《指环》演出中有所例示外,这个问题不可能有最终答案。布烈兹/谢劳也许在《众神的黄昏》的结尾面临着同样论题,正如我们看到的那样,他们让剧中观看演出的一个女孩首先站起来,转过脸面对观看演出的观众,这一姿态虽有感伤之嫌,但也暗示了沃坦与瓦格纳的二元律矛盾只能由观众进一步发展下去。因此,瓦格纳对总体艺术作品的愿望是不完整的,像所有艺术作品一样,在它被观众接管(内在化/转型)之前,其决定性是开放的,而观众的特点和反应是任何艺术家都不能预期和控制的。正如尼采的舞动的星一样,借助对旧价值的运作、对沃坦的意愿的运作,新价值被铭写进历史。像所有艺术家一样,瓦格纳在《指环》中铭写了自己的意志,以便其观众有可能对它采取行动并将它克服。

在这层意义上说,尽管瓦格纳费尽心机想控制和操纵观众,他的作品却使他所处的位置等同于沃坦对弗里卡/布伦希尔德/艾尔德说话时所处的位置,这种精神分析的女性主义立场接受异在性(alterity)、主体的非同一性(non-identity)。这种接受肯定是矛盾的,因为瓦格纳和沃坦在背叛自律和控制这一男性规划的同时,前者将其命运交到观众手中,后者则交

155 给女人。

## 注 释

[1] 有关瓦格纳的作品与中世纪史诗的关系,参见 R. G. Finch “瓦格纳的《尼伯龙根的指环》的冰岛与日耳曼渊源”(The Icelandic and German Sources of Wagner's *Ring of the Nibelung*),刊载于《利兹英语研究》(*Leeds Studies in English*)第 17 期(1986 年),第 1—23 页。

[2] 对这一制作版本饶有趣味的研究,参见 J. J. Nattiez《四联

剧：瓦格纳、布烈兹、谢劳》（*Tétralogies: Wagner, Boulez, Cherau: essai sur l'infidélité*）（Paris: Christian Bourgeois, 1983）。有关瓦格纳的家庭与《指环》在拜洛伊特的演出的关系，参见 Samuel Lipman《瓦格纳的神圣家族》（*Wagner's Holy Family*），刊载于《评注》（*Commentary*）（1978年11月号），第68—73页。

〔3〕 结合这两种策略的经典瓦格纳批评著作是阿多诺的《寻找瓦格纳》（*In Search of Wagner*），Rodney Livingstone 译（London: New Left Books, 1981）。阿多诺在“瓦格纳的实现”（*L'actualité de Wagner*）一文中修正了他此文的某些尖刻评语，尤其是有关瓦格纳音乐方面的评价，刊载于 *La Musique en jeu* 第22期，第80—93页。

〔4〕 塞缪尔·威伯（Samuel Weber），“法兰克福的歌剧与剧作法”（*Opera and Dramaturgy in Frankfurt: Dossier (II) Taking Place: Towards a Theater of Dislocation*），刊载于 *Enclitic* 第8卷第1—2期（1984年），第133页。另有一篇对瓦格纳乐剧进行的有影响的文学性分析，参见弗莱（Northrop Frye），“瓦格纳的《帕西发尔》中作为音乐与观念的世界”（*The World as Music and Idea in Wagner's Parsifal*），刊载于 *Carleton Germanic Papers* 第12期（1984年），第37—49页。瓦格纳还对一些文学界人物产生过影响。有关詹姆斯·乔伊斯的情形，参见 Timothy P. Martin“乔伊斯、瓦格纳与艺术家-主角”（*Joyce, Wagner and the Artist-Hero*），刊载于《现代文学学刊》（*Journal of Modern Literature*）第11卷第1期（1984年），第66—88页。有关托马斯·曼的情形，参见 Gail Finney“自反的同胞”（*Self-Reflective Siblings: Incest as Narcissism in Tieck, Wagner, and Thomas Mann*），刊载于 *German Quarterly* 第56卷第2期（1983年），第243—254页。另有一篇有关瓦格纳的语言与音乐关系理论的论文。参见 Helene M. Kastingner Riley“德意志从赫尔德到瓦格纳有关语言起源的理论”（*Some German Theories on the Origin of Language from Herder to Wagner*），刊载于《现代语言评论》（*Modern Language Review*）第74期（1979年），第617—623页。有关瓦格纳宁取文学与音乐的一体化而不喜欢标题音乐的论述，参见 Carl Dahlhaus“瓦格纳与标题音乐”（*Wagner and Program Music*），刊载于《浪漫主义研究》（*Studies in Romanticism*）第9期（1970年），第3—20页。



[5] 拉库-拉巴尔特(Philippe Lacoue-Labarthe),“波德莱尔反驳瓦格纳”(Baudelaire contra Wagner),刊载于《法国研究》(*Etudes Françaises*)第17卷第3—4期(1981年),第23—52页。

[6] 塞缪尔·威伯(Samuel Weber)《法兰克福的歌剧与剧作法》中的论点恰恰相反:“这一启蒙主义的自律主体恰好是《指环》在其自我毁灭的迂回中所耗竭了的……”第139页。

[7] 肖伯纳,《完美的瓦格纳崇拜者》(*The Perfect Wagnerite: A Commentary on the Nibelung's Ring*)(New York: Dover, 1967),1898年首印。

[8] 弗洛伊德,《引论新讲》(*New Introductory Lectures*),James Strachey译(New York: Norton, 1965),第112页。

[9] 瓦格纳在给洛克(Rockel)的一封信中把沃坦刻画为“当今时代的智力顶峰”,转引自Jean Nardin:“欧洲借助瓦格纳复活”(La résurrection de l'Europe par le Wagnérisme),刊载于《现代语言》(*Les Langues Modernes*)第73期(1979年),第494—501页。瓦格纳说沃坦代表欧洲知识分子,如果此话正确,那么我的论点就不会很有力。

[10] 德里达,《鞭策:尼采的风格》(*Spurs: Nietzsche's Styles*),Barbara Harlow译(Chicago: University of Chicago Press, 1979) Rene Girard:“死屋超人:疯狂的策略”(Superman in the Underground: Strategies of Madness-Nietzsche, Wagner and Dostoevsky),刊载于“现代语言译释”(Modern Language Notes)第91期(1976年),第1257—1266页。该文对尼采著述的阐释角度不同,部分基于他与瓦格纳的关系的复杂的心理动力学。

[11] 尼采,《瓦格纳事件》(*The Case of Wagner*),Walter Kaufman译(New York: Vintage, 1967),第160页。

[12] 同上,第183页。

[13] 同上,第185页。

[14] 同上,第166页,尼采写道:“瓦格纳的成就——他的见之于神经从而见之于女人的成就……”。

[15] 同上,第163页。

[16] 理查德·瓦格纳,《尼伯龙根的指环》,Andrew Porter译

(New York: Norton, 1976), 第 19 页。

[17] 《指环》，第 32 页。

[18] 《指环》，第 70 页。Philip Friedheim, “瓦格纳与叫嚷的美学”(Wagner and the Aesthetics of the Scream), 刊载于《19 世纪音乐》(19<sup>th</sup> Century Music) 第 7 期 (1983 年), 第 63—70 页。该文提出了意志与“叫嚷(scream)”的关系这一有趣的论题, 却没有联系沃坦的意愿对此分析进行到底。

[19] 《指环》，第 109 页。

[20] 《指环》，第 109 页。

[21] 《指环》，第 140 页。

[22] 《指环》，第 146 页。

[23] 《指环》，第 224—225 页。

[24] 《指环》，第 225 页。

[25] 参见肖伯纳《完美的瓦格纳崇拜者》(The Perfect Wagnerite: A Commentary on the Nibelung's Ring) (New York: Dover, 1967)。对于肖伯纳的阐释的评价, 参见 Thomas D. O'Sullivan “《完美的瓦格纳崇拜者》: 肖伯纳对《指环》的解读”(The Perfect Wagnerite: Shaw's Reading of the Ring), 刊载于《转折中的英语文学》(English Literature in Transition) 第 30 卷第 1 期 (1987 年), 第 39—47 页。

[26] 对此事的转述, 参看托马斯·曼《维护与反对瓦格纳》(Pro and Contra Wagner), Allen Blunden 译 (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 第 221 页 (原版, Wagner und unsere Zeit [Frankfurt: Fischer, 1963])。David C. Large, “1876 年拜洛伊特节日奠基的哲学背景”(The Political Background of the Foundation of the Bayreuth Festival, 1876), 刊载于《中欧史》(Central European History) 第 11 期 (1978 年), 第 162—172 页。该文证明在俾斯麦时期的德国, 通过赞助音乐而产生的反面的保守政治的影响。

[27] 托马斯·曼, 《维护与反对瓦格纳》(Pro and Contra Wagner), 第 171—193 页。

[28] 费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach), 《基督教的本质》(The Essence of Christianity), George Eliot 译 (New York: Harper & Row,

1957)。

[29] George C. Windell, “黑格尔、费尔巴哈、及瓦格纳的《指环》”(Hegel, Feuerbach, and Wagner's *Ring*), 刊载于《中欧史》(*Central European History*)第9期(1976年),第27—57页。该文采取了这一方法。

[30] 有关《指环》的音乐创作的详细研究,参见 Robert Bailey “《指环》的结构及其演化”(The Structure of the *Ring* and its Evolution), 刊载于《十九世纪音乐》(*19th Century Music*)第1期(1977年),第48—61页;以及《瓦格纳的〈齐格弗里德·托德〉草稿》(Wagner's Sketches for *Siegfried's Tod*),收入 Harold Powers 编《音乐史研究》(*Studies in Music History: Essays for Oliver Strunk*) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968)。有关从历史学家的有利位置回顾瓦格纳在其文化时期的立场,参见 David Large 和 William Weber 编《欧洲文化与政治中的瓦格纳主义》(*Wagnerism in European Culture and Politics*) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968)。另可参见 Kenneth G. Chapman 在“齐格弗里德与布伦希ilde以及瓦格纳《指环》中时间的流逝”(Siegfried and Brunnhilde and the Passage of Time in Wagner's *Ring*)一文中,论及作品中音乐的长度与时间的统一之间的关系,刊载于《当代音乐学》(*Current Musicology*)第32期1981年,第43—58页。

[31] 这种方法的最好表述,参见 George C. Windell “黑格尔、费尔巴哈、及瓦格纳的《指环》”(Hegel, Feuerbach, and Wagner's *Ring*), 刊载于《中欧史》(*Central European History*)第9期(1976年),第27—57页。Windell 坚持认为黑格尔比费尔巴哈对《指环》产生了更大的影响。另有一为思想史家 Carl Schorske 试图通过比较瓦格纳和威廉·莫里斯(William Morris),以澄清影响这一论题。参看“追寻圣杯:瓦格纳与莫里斯”(The Quest for the Grail: Wagner and Morris),收入 K. Wolff 和 Barrington Moore, Jr. 编:《批判精神》(*The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*) (Boston: Beacon Press, 1967),第216—232页。Hugh Ridley, “作为幻觉或认知的神话:费尔巴哈、瓦格纳及尼采”(Myth as Illusion or Cognition: Feuerbach, Wagner and Nietzsche), 刊载于 *German Life and Letters* 第34卷(1980年),第74—80页。该文争论

说《指环》中具有明显的费尔巴哈式的“神话”观念。

[32] 持此观点最有力的人是 L. J. 拉瑟(Rather),《自我毁灭之梦: 瓦格纳的《指环》与现代世界》(*The Dream of Self-Destruction: Wagner's Ring and the Modern World*) (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979)

[33] 同上,第63页。

[34] 同上,第84—85页。

[35] 同上,第105页。

[36] 同上,第135页。

[37] 同上,第174页。对这一观点的另一种批判,见 Friedrich Kittler “世界生命: 论瓦格纳的媒介技术”(World-Breath: On Wagner's Media Technology), 刊载于《另眼看歌剧》(*Opera Through Other Eyes*), 第215—235页。瓦格纳在排演歌剧方面的创新在该文中被赋予政治意味。

[38] 阿尔杜塞,《致马克思》(*For Marx*), Ben Brewster 译 (New York: Vintage, 1970)。

[39] 阿多诺,《现代音乐哲学》(*Philosophy of Modern Music*), Anne Mitchell 和 Wesley Blomster 译 (New York: Seabury, 1980), 第14页。

40. 尼采,《悲剧的诞生及瓦格纳事件》, Walter Kaufman 译 (New York: Vintage, 1967), 第153—192页。相反的观点, 参见 Ray Furness “瓦格纳与颓废”(Wagner and Decadence), 刊载于 *German Life and Letters* 第35卷第3期(1982年), 第229—237页。

[41] 《指环》,第19页。

[42] 同上,第106页。

[43] 同上。

[44] 同上,第224页。

[45] 对瓦格纳实现其总体艺术作品的努力方面的批评观点, 参见阿多诺《寻找瓦格纳》(*In Search of Wagner*), Rodney Livingstone 译 (London: New Left Books, 1981); 以及 Andrea Heyssen 对阿多诺笔下的瓦格纳所做的评论,《逆转阿多诺, 从好莱坞到理查德·瓦格纳》

(Adorno in Reverse: From Hollywood to Richard Wagner), 刊载于 *New German Critique* 第 29 期 (1983 年春夏号), 第 8—38 页。不甚精彩的有 Jacques Barzun《达尔文、马克思、瓦格纳》(*Darwin, Marx, Wagner Critique of a Heritage*) (Chicago: University of Chicago Press, 1981)。

[46] 阿多诺,《寻找瓦格纳》,第 15 页。

[47] 同上,第 101 页。

[48] 同上,第 100 页。

[49] 同上,第 113 页。

## 第十章

### 信息方式下的战争

在对美国-伊拉克战争的再现中,有好几个方面引起我的注意。它们是(1)环境论题的作用,(2)对历史、文化遗址的关注,(3)对抗行为爆发后伊拉克境内联合媒介工作人员的现身说法,以及(4)以戏剧运作方式对图像和声音的“实时”传输,把战场转化为一个剧场。我相信这些现象在战争中是史无前例的,因此值得特别考察。

波斯湾的石油渗漏被布什政府说成是萨达姆·侯赛因对大自然的蓄意破坏。这一渗漏没有被归结为航运事故或石油技术的危害,反而被归咎于一个独裁者的疯狂意图。突然间,一条新标准被施加于战争行为:维护环境。起码从柏拉图开始,战争就被城邦最高权力机构视为对社群道德力量的真正考验,而如今,战争由于美国政府发言人而变成了一种有限行动,该行动的实施受到

诸如环境等“更高的”考虑而有所克制。由美国著名科学家发明、一些主要公司生产的落叶剂、凝固汽油和混合化学制品，被美国空军用来毁坏了越南三分之一的森林，这时，约翰逊和尼克松政府相信，与追求军事目标相比，环境是次要的考虑。如今，这样的价值等级很方便地就颠倒过来了：大自然高于美国战争的目标和战略，这一神圣殿堂只有希特勒之流才会亵渎，是文明之邦所不为的。如果纽约和华盛顿特区也遭受巴格达和巴士拉当时所经受的困境，我怀疑美国政府是否还会维持这种价值秩序。或者，布什政府所代表的人类是否真正地认识到，保护地球比民族-国家转瞬即逝的野心更为重要。

本着同样的精神，对于伊斯兰宗教遗址和文化珍宝，对于他们认为不可复原的考古遗迹，布什政府始终保持敬重，这令人感动。这些人类文明的孤岛幸运地免遭空袭之灾。它们在布什的价值体系中占有如此之高的地位，哪怕它们藏有伊拉克军事材料，也仍然完好无损。人们可能会嘲讽地猜想，布什之所以这样做，与其说是对阿拉伯文化的敬重，还不如说是害怕阿拉伯人的民怨。对伊斯兰神殿不敬，就是冒阿拉伯人背离联合国联盟之险。或者更糟，践踏底格里斯河与幼发拉底河“文明的摇篮”的遗迹很可能会激起全人类的敌对情绪。刚好落在现代伊拉克境内的历史珍宝，必须保持安然无损，免遭战争的偶发事件之灾。在此，人们可能又会问及德累斯顿或广岛或长崎的历史遗迹。希特勒犯下了大量罪行，V-2 弹可能已经粉碎了英国的历史遗迹或珍宝，而我们几乎没发现有人谴责这一点，当然这些珍宝中有许多是较早的英帝国主义时期掠夺来的战利品。然而，在 1991 年，优美的物体和宏伟的建筑都免遭参战各国的毁灭。人们不禁又会问，在连篇累牍的宣传与战略中是否真的存在一种思想火花，从历史文化令人敬畏的美着眼将战争相对化？

1990年8月初,一个新闻通讯员小分队在伊拉克忙于从事自己的工作。尽管他们绝大多数人代表对伊武装战争中的盟国,战争开始后,他们并没有立即被迫离开该国。他们中间有些人在野蛮空袭两个月之后还留在伊拉克。以往战争国家中是否存在过任何这类情形,我不知道。美国有线新闻网(CNN)一直出现在该国,这可以归因于侯赛因的宣传方法,而驱逐其他记者出境时拖拖拉拉,也可以解释为他缺乏效率。即使考虑到这些论点,也不应忽视局势的特殊性质。敌国记者即使经政府严格审查,通常也不被容许在充满敌意的人民<sup>157</sup>中继续播音。这种反常状态让我觉得,世界舆论已经变成战争中的一个重要因素,之所以如此是因为媒介在政治中所起的作用普遍上升。如今已建成立刻就能在全球范围传输的信息流网络。这种传播系统甚至有可能不再会因为战争状态而中断。美国通信卫星可以读出巴格达市内车辆的牌照。面临着这些条件,小国除了尽最大努力挂靠上这些同行组织之外,别无选择,哪还管得了哪个国家拥有或控制这些技术。另外,从第三个方面看,战争也许永远地改变了。

美伊冲突所有的新特点中,最令我感兴趣的是,战争现场立刻被传输到美国及世界各地的起居室。战争最初的几天里,在美国军方实际控制记者之前,前线战场的场境和声音被原封不动地传输回国,这是史无前例的,美国人着实受到了记者的款待。当然,新闻人员在以色列、沙特阿拉伯和伊拉克的行动受到了限制。但对所有重要信息进行全景式传输却毫无问题,音像技术所捕捉的内容足以给观众提供一种“身临其境”的体验。毫无疑问,全美国都与电视机形影不离。当战争正在实实在在地展开时,数百万人的一个国家在上下班高峰时间看着电视、听着收音机,有如一个超级竞技场的观众,这一不可思议的怪现象令人踌躇深思。



然而,把战场(a war theater)转化为战争剧剧场(a theater of war)的媒介却并没有提供一种对现实的透明再现。在信息方式下,电子媒介交流以种种令人吃惊的新方式令图像和语言改观。任何现实主义文辞都难以匹敌新的传播情境。借助强有力的画面制作设备而构成的身临其境感,颠覆了现实主义所营造的身临其境感,如果存在某种双倍信息系统的话,那么这就是一种了。首先,战争的电视报道给人的印象是,新闻人员便是参战人员,他们匆匆忙忙地戴上防毒面具,其效果是现实主义幻象被迫悬置。在以往的战争中,如二战、韩战、越战,新闻人员力求保持全知叙述者或奥林匹克评论员的口吻,尽管他们也很容易成为敌人子弹、手榴弹和炮火的目标,但他们尽量避免向听众观众传达出这种困境,尽量避免把新闻采集变成新闻本身。在伊拉克却绝非如此:在这里,信息传达者就是信息。记者的命运就像战士和市民的命运一样,其每一步行动都是新闻的一部分。新闻具有了系统的自反性。当观众被运送到军事行动的现场亲眼目睹时,传输载体本身也变成了军事行动与新闻故事的一部分了。

其次,电视图像将拟仿(simulation)与似真性(verisimilitude),非现实性(irreality)与亲密性彼此结合。观众惬意地安坐在家中,听着熟悉的人物在玲珑可爱的彩色小屏幕上以不容置疑的语气说话。电视以及所传播的图像,变成了一件家具,友好而熟悉,即使不是家庭之一员,也可算得上是一个常来常往的朋友。看电视这种活动长年累月经常重复,是一种有助于形成现实效应的习惯。而电视上的图像本身那么真实并令人信服,与人们亲眼所见之物那么相像,因此也就非常具有权威性,人们很容易就会相信。以色列人、沙特阿拉伯人和伊拉克人的脸,武器部署的细图,挂满勋章绶带的将军、操不同口音的陌生人以及世界各地不同角度的报告,这

些图像与信息的狂轰滥炸被包装成易于吸收的分量,穿插其间的一段段广告带来快速流逝的强有力的离奇幻想,——世界已经真的通过传真、电报和特快专递传输了。

但是当飞毛腿导弹在特拉维夫上空的爆炸闪烁于电视屏幕时,人们就产生了一种记忆错觉(*déjà vu*)之感:这就好像人们看到小外甥玩的任天堂电脑游戏一样。接着,一两个礼拜后,一个深沉的声音唱祷文似地谈到他们摧毁某座军事设施的真实过程,与此同时,屏幕变成轰炸机俯瞰目标的角度,瞄准镜的十字线锁定某个建筑物,最后以电视屏幕的一闪结束。又是一个记忆错觉:模拟飞行的电脑游戏与伊拉克的空战简直就是一回事。从炸弹的视点观看战争这种高度现实主义与电脑游戏这种无稽的幻想合并在同一种图像中。更准确地说,电视试图以绝对肯定性让观众相信空战的功效,它把观众置于弹头、带着他或她飞近其目标,好像观众自己以超人(*superman*,指电影《超人》中的主角。——译者注)的拳头把敌人打得稀巴烂一样,换言之,你所获得的信息从最不起眼的细节都令你不得不心悦诚服,结果你彻底无疑地相信政府的政策和军方的效率,每当这样的時候,现实主义的强烈言辞却在你被带到弹着点的那一刻内爆(*implode*)成电脑游戏的超现实主义(*hyper-realism*)。说到底,你实际上并不在弹着点;电视屏幕上的目标看起来确实像一座建筑,但这是什么样的建筑呢?画外音把它称为军事目标,但是它可能是一所学校、或者一座堆满电脑游戏的库房。当然,又有谁能知道屏幕上播放的胶片是什么时候录制或拍摄的呢。它有可能是在北卡罗来纳州的一个军事训练营地或好莱坞电影制片厂里制作出来的。电视图像越是想让观众相信它对现实的指涉,图像本身就越来越变成现实。这是电视的拟仿效应,任何将军都不能将它铁的法则赶出其修辞阵地。

然而,如果民意测验是可信的,整个国家都对电视心悦诚服。为何如此呢?将军们即便对他们的军事战役不甚满意,对他们的电视策略肯定非常满意。自从军方开始审查发送回国的电视图像时,美国人就被确切告知越战不会重演。将军们在这儿不谈越南的军事失败,也不谈政客强加在战争行为上的所谓限制,而是大谈其电视策略。不再清点伤亡人数,他们告诉我们说那只是一次错误。也不再垂死的美军兵的图像,不再有前线遭遇战中子弹横飞、人们在垂死中嚎叫的场景。伊拉克将会是一场圣战。也许吧。我想说,伊拉克是一场高科技战、高“信息”战,正如我们在炸弹视点所摄的图像中看到的那样。军队的电视节目每日必播的片段是飞机出击和爱国者反导弹的成功,清点出击人次而不是清点死伤人数,该节目已成为一种肥皂剧战争,其中担纲主演的是“信息”,为战争配戏的是话语作用。

# 人 名 索 引

(人名后页码为原书页码即页边码)

- Adorno, Theodor 阿多诺 3, 6—19, 99, 100, 125, 151, 154, 155  
 Althusser, Louis 阿尔都塞 12, 150  
 Anderson, Laurie 安德森 125  
 Appadurai, Arjun 阿帕杜拉 46  
 Apter, Emily 阿普特 134  
 Austin, J. L. 奥斯汀 101  
 Bakunin, Michael 巴枯宁 148  
 Barthes, Roland 巴特(罗兰) 62, 98, 104  
 Bateson, Gregory 贝特森 98  
 Baudrillard, Jean 波德里亚 16—19, 47, 61—63, 91, 98, 99, 103—  
 115, 140  
 Beethoven, Ludwig van 贝多芬 9  
 Benhabib, Seyla 本哈比 44  
 Benjamin, Walter 本雅明 3, 13—16, 25  
 Bentham, Jeremy 边沁 84  
 Bertalanffy, Ludwig 贝尔托郎费 98  
 Bhabha, Homi 芭巴 131

- Bollier, David 博利耶 27, 28
- Boulez, Pierre 布烈兹 141, 147—148, 152, 155
- Bourdieu, Pierre 布尔迪厄 5, 112
- Bridges, Tom 布里奇斯 53
- Burnham, David 伯纳姆 78
- Bush, George 布什 51, 156, 157
- Canguilhem, George 康吉扬 19
- Chaney, Lynn 钱尼 53, 77
- Chéreau, Patrice 谢劳 141, 147, 148, 152, 155
- Chomsky, Noam 乔姆斯基 98, 101
- Chow, Rey 周蕾 42
- Clinton, Bill 克林顿 27
- de Certeau, Michel 德·塞尔特 4, 112, 121
- DeLanda, Manuel 德兰达 20
- de Lauretis, Teresa 德·洛莱蒂斯 22
- Deleuze, Gilles 德勒兹 19, 29, 47
- Derrida, Jacques 德里达 44, 47, 49, 52, 61, 71, 88, 98, 113, 143
- Descartes, René 笛卡儿 36, 47, 49, 73, 80, 134
- Doherty, Thomas 多尔蒂 128
- Duhamel, Georges 杜亚美 4, 5, 7, 11, 13, 15
- Durkheim, Emile 杜克海姆 43
- Eisenstein, Serge 爱森斯坦 15
- Elmer-Dewitt, Philip 埃尔默·德威特 26, 27
- Engels, Friedrich 恩格斯 99, 155
- Enzensberger, Hans Magnus 恩森斯伯格 3, 15, 25, 28
- Feuchbach, Ludwig 费尔巴哈 96, 148—150
- Foucault, Michel 福柯 44, 47, 49, 52—55, 61, 66, 69, 78, 79,  
81—5, 87—8, 91, 93, 113
- Frank, Manfred 弗兰克 44, 82
- Freud, Sigmund 弗洛伊德 84, 98, 142, 143, 145, 151, 152
- Gadamer, Hans-Georg 伽达默尔 98

- Genovese, Eugene 吉纳维斯 77
- Gilder, George 吉尔德 27
- Gilroy, Paul 吉尔罗伊 125, 135
- Gore, Al 戈尔 27
- Gramsci, Antonio 葛兰西 4
- Guattari, Félix 瓜塔里 19, 20, 29
- Habermas, Jürgen 哈贝马斯 3, 12, 13, 43—49, 50, 51—52, 56,  
98—103, 106, 110, 113—116
- Haraway, Donna 哈拉维 19, 52—53
- Hayles, Katherine 海尔斯 38
- Hebdige, Dick 赫布迪奇 50, 124—125
- Hegel, Georg W. F. 黑格尔 58, 152, 154
- Horkheimer, Max 霍克海默 6, 8, 11, 12, 99—100
- Hussein, Saddam 侯赛因 156
- Jameson, Fredric 杰姆逊 3, 22
- Johnson, Lyndon B. 约翰逊 156
- Kant, Immanuel 康德 19, 98, 101, 102, 111
- Kapor, Mitchell 卡珀尔 27—28
- King, Martin Luther 马丁·路德·金 120, 130
- King, Rodney 罗德尼·金 120
- Lacan, Jacques 拉康 20, 49, 104
- Laclau, Ernesto 拉克洛 93, 135
- Lacoue-Labarthe, Philippe 拉库-拉巴尔特 142
- Lee, Spike 李(斯派克) 119, 120, 126—128, 130, 133, 134, 135
- Lefebvre, Henri 列菲弗尔 62, 104
- Levin, Thomas 列文 9
- Lévi-Strauss, Claude 列维-斯特劳斯 104
- Locke, John 洛克 41, 43
- Lubiano, Wahneema 卢比安诺 126
- Luhmann, Niklas 卢曼 45
- Lukács, Georg 卢卡契 44

- Luke, Tim 卢克 78
- Lyotard, Jean Francois 利奥塔 37, 38, 40, 43, 44, 47, 49—50, 52—55, 91—93, 98
- Malcolm X 马尔考姆·X 120, 130
- Marcuse, Herbert 马尔库塞 16, 100
- Marvin, Carolyn 马文 32
- Marx, Gary 马克思 78
- Marx, Karl 马克思 4, 7, 13, 17, 18, 21, 41, 43, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 73, 74, 77—79, 83, 84, 91, 95—101, 104, 105, 107, 110, 112, 114, 121, 131, 150
- McLuhan, Marshall 麦克卢汉 3, 8
- Miller, John Stuart 密勒 43
- Mitchum, Robert 米彻姆 129
- Mouffe, Chantal 墨菲 193
- Mowitt, John 莫维特 8
- Nancy, Jean Luc 南希 34, 35
- Newton, Isaac 牛顿 21, 28, 80, 112
- Nietzsche, Friedrich 尼采 84, 110, 141, 143—145, 152, 155
- Nixon, Richard 尼克松 156
- Olaniyan, Tejumola 奥兰尼伊安 135
- Orwell, George 奥威尔 64
- Plato 柏拉图 156
- Porter, Andrew 波特 141
- Rather, L. J. 拉瑟 148
- Rheingold, Howard 莱恩格尔德 33, 35
- Rich, Matty 里奇 126
- Rockel, August 洛克尔 149
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭 60
- Rule, James 鲁尔 78
- Saussure, Ferdinand 索绪尔 98, 101, 104

- Schiller, Herbert 席勒 78
- Schopenhauer, Arthur 叔本华 148—150
- Schwartz, Hillel 史怀哲 20
- Searle, John 塞尔 98
- Sinatra, Frank 西纳特拉 124
- Singleton, John 辛格尔顿 126
- Shaw, George Bernard 肖伯纳 142, 148
- Stone, Allucquère Roseanne 斯通 36
- Veblen, Thorstein 凡勃伦 63, 106
- Verhoeven, Paul 维尔霍埃芬 137, 140
- Virilio, Paul 维里利奥 10
- Wagner, Richard 瓦格纳 141, 145, 148—155
- Wayne, John 韦恩 137
- Weber, Max 韦伯(马克斯) 43, 44, 57, 58, 62, 83, 87, 98, 100—101
- Weber, Samuel 威伯(塞缪尔) 141
- Wenders, Wim 温德斯 39
- Wiener, Norbert 维纳 74
- Wittgenstein, Ludwig 维特根斯坦 98



## 译 后 记

经过半年的劳作,本书的翻译稿终于如约付梓。在翻译过程中,得到许多师友相助,在此谨致谢意。

首先要感谢南京大学中文系周宪教授的信任和指点。在我翻译本书作者的前一部著作《信息方式》时,周教授曾挤出时间逐字逐句校对译文,这对我比较顺利地进一步翻译本书有很大的启发和帮助,我藉此机会衷心地表示对他的感谢和敬意。

本书作者 Mark Poster 教授耐心地解答了我的有关问题,并且改正了原文中的一些印刷错误,在此本人深表谢意。

感谢南京大学的倪梁康教授、东南大学文学学院的江德兴院长、许苏明院长以及朱国华先生的热心帮助。

感谢本书的责任编辑董颖女士,她的细致与认真使本书的译文更加流畅和自然。

除了附于文中的原文外,还有几个贯穿全书的术语需要作一些简单交代。原文中的 communication(s) 在大多数情况下译为“交流”,但也视具体语境译为“传播”、“交往”等;media 统一译为“媒介”,mediation

在本书的绝大多数情形中译为“介入”; figure 一律译为“型像”, 而 configure 则译为“构型”; appropriation 一律译为“占有”。由于原书没有术语索引, 而诸多术语译名在国内尚未统一, 我在译文中附出了较多的原文, 希望能给读者的理解带来一点方便。

本书的翻译是在繁重的教学任务之余进行的, 由于时间仓促, 且本人学养不足, 本书的译文难免有不尽如人意之处, 恳请各位学者专家不吝赐教。

范静晔

2000 年 7 月于南京









